ZEITSCHRIFT
FÜR
ASZESE UND MYSTIK

ZEITSCHRIFT
FÜR
KATHOLISCHE THEOLOGIE

Auf Kriegsdauer vereinigt

18. Jahrgang 1943 Heft 3/4 67. Band 1943
FRANZ WEGNER-VERLAG, WÜRZBURG

INHALT

Abhandlungen Seite

J. Schuster: Die Hingabe an den Willen Gottes als christliche Lebensform 121
G. E. Closen: Die Heilige Schrift und das Beten des Christen 128
H. Rahner: Ströme fließen aus seinem Leib 141
G. Wunderle: Die Wesenszüge der inneren Gebetshaltung in der Ostkirche 150

Kleine Beiträge

J. A. Jungmann: Accepit panem 162
C. Kempf: Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungen im Jahre 1942 165

Besprechungen

Platz 167; Nolte 168; Heim 169; Biedermann 170; Heitmann 171; Günthör 172; Scharl 172; Glasenapp 173; Müller I. 174; Koch 175; Salz 175; Vaucher 176

Aszetisch-mystische Neuerscheinungen

von H. Bleienstein 17*

Register des 18. Jahrganges mit Abkürzungsverzeichnis

Die Zeitschrift für Aszese und Mystik und die Zeitschrift für Katholische Theologie ist auf Kriegsdauer vereinigt und erscheint vorläufig als Halbjahresschrift im Umfange von je 64 Seiten.

Herausgeber und Hauptschriftleiter: Heinrich Bleienstein, Priester der Gesellschaft Jesu, München 2, Neuhauserstraße 47. Verlag: Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64, Fernruf 2851. Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei GmbH., Würzburg, Echterhaus.

Der Bezugspreis beträgt für den Jahrgang 1943 RM. 6.—.

Anzeigenannahme durch den Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64; verantwortlich für Anzeigen: Franz Wegner, Würzburg; Anzeigenpreisliste Nr. 1 ist gültig. Anzeigenschluß: 6 Wochen vor dem Erscheinungsmonat.

Die Einzahlungen bitten wir mittels der beiliegenden Erlagscheine bzw. Zahlkarten auf die entsprechenden Postscheckkonti des Franz Wegner Verlag Würzburg zu leisten: Für Großdeutschland ist die Zahlungsmöglichkeit auf das Postscheckkonto Franz Wegner Verlag, Nürnberg Nr. 4237 oder Bankkonto Bayer. Staatsbank Würzburg; für die Bezieher in Holland: Konto „Deutschland" Nederlandsche Bank N. V. Amsterdam; in Luxemburg: Postscheckamt Luxemburg Nr. 10154; in der Schweiz: Postscheckamt Zürich Nr. VIII 27962; in Ungarn: Postsparkasse Budapest Nr. 13249; in Rumänien: Postscheckamt Bukarest 24916; Jugoslawien: Postsparkasse Belgrad Nr. 68-295, jeweils auf den Franz Wegner Verlag; für die übrigen ausländischen Bezieher bis zur Einrichtung von Postscheckkonten durch internationale Zahlungsanweisung.

Bestellungen auf die Zeitschrift für Aszese und Mystik bitten wir an eine Buchhandlung oder an den Verlag der „Zeitschrift für Aszese und Mystik", Franz Wegner Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64, zu richten.

Manuskripte, Zuschriften bezüglich des Inhalts der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung P. Heinrich Bleienstein, München 2, Neuhauserstraße 47, zu richten.

Mitteilung des Verlags.

Aus kriegswirtschaftlichen Gründen wurden auf Anweisung der Reichspressekammer die Zeitschrift für Aszese und Mystik und die Zeitschrift für katholische Theologie zusammengelegt, wie Sie aus dem Titel des Umschlages ersehen. Die Zeitschrift erscheint nur noch halbjährlich. Die vorliegende Nummer ist die erste der zusammengelegten Zeitschrift und die letzte des Jahrgangs 1943.

Der Preis für den abgelaufenen Jahrgang wurde vom Preiskommissar einheitlich auf 6.— RM. festgelegt. Das für den Jahrgang 1943 zuviel bezahlte Bezugsgeld wird den Weiterbeziehern der vereinigten Zeitschrift gutgeschrieben. Ebenfalls werden wir den Doppellesern den entsprechenden Betrag gutschreiben. Der Preis für den Jahrgang 1944 ist noch nicht festgelegt. Wir bitten daher, Zahlungen auf diesen Jahrgang erst nach Erhalt der Rechnung, die mit dem Erscheinen des ersten Heftes 1944 versandt wird, zu leisten. Diejenigen Leser, die durch eine Buchhandlung die Zeitschrift bezogen haben, erhalten durch die Buchhandlung die Gutschrift.

Die Hingabe an den Willen Gottes als christliche Lebensform

Von Johann Schuster, Pullach vor München

Uralte katholische Erbweisheit hat als eine Grundformel des Vollkommenheitsstrebens die völlige Hingabe an den göttlichen Willen bezeichnet. Verzicht auf eigenes Wollen und Wünschen, Unterwerfung des menschlichen Willens unter Gottes Gesetz, Vereinigung mit dem Willen Gottes, in diesen und ähnlichen Worten wird das Geheimnis der christlichen Heiligkeit zum sprechenden Ausdruck gebracht. Der Wille Gottes tritt aber dem Menschen in vielfacher Gestalt gegenüber. In den Geboten Gottes und Forderungen des natürlichen Sittengesetzes, in den Gesetzen Christi, den bindenden Vorschriften der Kirche, in den Anordnungen der rechtmäßigen Obrigkeit, in den Konstitutionen und Regeln eines Ordens, ja auch in allen schweren Schickungen, Zulassungen und Fügungen der göttlichen Vorsehung, die über seine auserwählten Lieblinge kommen, offenbart sich der heilige Wille Gottes. Nur jener wird zur Heiligkeit gelangen, in dessen Leben Gottes Wille rückhaltlos erfüllt wird. Die dritte Bitte des Vaterunsers, das uns der göttliche Meister selbst gelehrt hat: Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden, ist die beste und unwiderlegliche Rechtfertigung jener Grundformel von der völligen Hingabe an den Willen Gottes.

Trotzdem werden Bedenken laut, ob diese Formel in jeder Hinsicht gut, empfehlenswert, ja auch einwandfrei ist. Von zwei Seiten können Schwierigkeiten erhoben werden. Die neue Wertethik und Wertpädagogik will unter bewußter Zurückdrängung des Willens Gottes als Motiv die Werte in ihrer lockenden und bewegenden Kraft in den Mittelpunkt stellen. Andere stellen, wie es scheint, die berechtigte Frage, ob der Gehorsam und die Unterwerfung unter den göttlichen Willen nicht besser ersetzt wird durch die Liebe zu Gott. Sie ist ja Gegenstand des Hauptgebotes, das alle anderen Forderungen in sich schließt. Sie ist die Königin, die Form und Kraft aller übrigen Tugenden. Eine sorgfältige Prüfung dieser Bedenken und Vorschläge soll uns den wahren Wert der traditionellen Formel von der Hingabe an den göttlichen Willen offenbaren.

I. Gebote und Werte

1. Die Wertphilosophie, besonders ihre phänomenologische Ausprägung durch *Scheler* u. a., hat weit über die strenge Wissenschaft hinaus stärksten Eindruck gemacht. Die inhaltsarme, allzu abstrakte Pflichtlehre eines *Kant* mußte zurückweichen vor dem farbensatten Gemälde der menschlichen Lebenswerte. Sie bestimmen und erfüllen das menschliche Streben, sie lassen überhaupt erstmals Sein und Wollen sinnvoll erscheinen. Kein Wunder, daß auch die Pädagogik und Aszetik die neuen fruchtbaren Impulse aufnahm. Schon früher hatte *Förster* immer wieder betont, daß man die Jugend das Gute oder die Werte des Sittlichen selber schauen lassen müsse. Wertoffenheit, tiefes Werterleben wurde die Parole. Ja, man fragte, ob nicht die Vergangenheit allzusehr an den Werten vorübergegangen sei. Dann war es nur noch ein Schritt zu unserer Frage, ob die Formel von der Hingabe an den Willen Gottes, an Gesetz und Gebot nicht fruchtbarer ersetzt wird durch die Offenheit für die Werte. Nicht deshalb, weil etwas geboten und gesetzlich vorgeschrieben ist, wird unser Handeln gut, sondern einzig und allein durch die vorgegebenen Werte. Eine allzu starke Betonung des Gebotswillens könnte sogar den Verdacht oder wenigstens den Schein erwecken, als wolle man den krassen Irrtum des Moralpositivismus erneuern, der gut und bös ausschließlich auf den Willen einer Autorität, auch der göttlichen Autorität zurückführen will. Wahrheit, Reinheit, Liebe sind ja nicht deshalb gut, weil sie von Gott befohlen werden, sondern umgekehrt, weil Wahrheit, Reinheit und Liebe wertvoll und gut sind, können sie von Gott geboten werden.

2. Nun kann ja der Vorwurf des Moralpositivismus im Ernst nicht erhoben werden. Der Wille Gottes ist nicht blinde Willkür, sondern der heiligste und vollkommenste Wille; er ist Wertwille. Daraus ergibt sich, den göttlichen Willen zum Beweggrund des Handelns machen, heißt nicht, blind und uneinsichtig handeln mit Verzicht auf jede Werterkenntnis, auf die persönliche Gewissensentscheidung mit der Bereitschaft, eventuell auch Böses mit in Kauf zu nehmen. Der sittliche Wert ist zunächst in der Geistnatur des Menschen als Ebenbild Gottes begründet. Gott will das Gute und die Vollendung seines Ebenbildes zu seiner Verherrlichung, er will ferner die Verwirklichung des Guten nach Maßgabe der menschlichen Fähigkeiten mit Einsicht, Freiheit und Verantwortung. So fällt also das Handeln aus Ehrfurcht vor dem göttlichen Willen nicht außerhalb des Bereiches der sittlichen Wertordnung.

3. Zur Sittlichkeit gehören aber nicht bloß die Werte und das Gute, sondern auch die Tatsache der Pflichtnotwendigkeit. Alles Böse ist nicht nur wertwidrig, sondern auch grundsätzlich und um jeden Preis verboten; viele gute und wertvolle Handlungen sind uns als strenge Pflicht auferlegt. Diese Pflichtnotwendigkeit erklärt sich aber wesentlich aus dem Gesetz und Gebot Gottes. Einzig der Umstand, daß der heilige Gott mit dem ganzen Nachdruck seines unbedingten Gesetzeswillens gebietet und verbietet, begründet die Pflichtnotwendigkeit. Die freie böse Tat ist mehr als bloß wertwidrig, sie ist Sünde und Frevel gegen die göttliche Majestät. Der Wille Gottes ist tragender Pfeiler, nicht bloß ein Dekorationsstück der sittlichen Weltordnung. Sind also die sittlichen Werte gottgewollt und deshalb verpflichtend, so ist von vornherein zu erwarten, daß der Wille Gottes auch als Motiv beim Vollzug der sittlichen Gebote und Werte nicht ohne große Bedeutung sein kann. Hier zeigt sich demnach ein erstes Versagen einer einseitigen Wertlehre, die alle Aufmerksamkeit einzig und ausschließlich den Werten schenken will. Die Werte sind doch nur ein Teil und Ausschnitt der Sittlichkeit. Zielordnung, Pflichtnotwendigkeit und anderes gehören wesentlich dazu. So wichtig und willkommen also die Wertbetrachtung auch sein mag, so darf sie

doch nicht die Alleinherrschaft beanspruchen. Am allerwenigsten ist die Folgerung annehmbar, nur die Werte dürfen als sittliches Motiv gelten, nicht die Unterwerfung unter das Gesetz. Dabei würde ja ohne Prüfung vorausgesetzt, daß der Gehorsam gegen Gottes Willen des sittlichen Wertes entbehre.

4. Ein anderes Mißverständnis der Überbetonung der Werte liegt darin, daß mit einer gewissen Selbstverständlichkeit eigentlich nur der primäre und unmittelbare Aktwert als solcher anerkannt wird. Ein gewisser Monismus der Betrachtung liegt hier zu Grunde, der nur eine einzige Art von Werten gelten lassen will. Nun sind aber für die konkrete Wertbestimmung etwa des Almosens nicht bloß das Objekt (Akt der Nächstenliebe), sondern auch die Umstände und das subjektive Motiv von Einfluß. So ist also eine Vielheit von sittlichen Motiven beim Handeln möglich, ohne daß der innere und primäre Aktwert vernachlässigt oder auch nur ungebührlich zurückgedrängt wird. Wer aus Gehorsam gegen die Eltern seine Pflichtarbeit erledigt oder liebevolle Rücksicht auf die Familienglieder übt, bekundet damit noch nicht Gleichgültigkeit oder auch bloß eine zu geringe Aufgeschlossenheit und Hingabe für die Werte. Ein Gleiches darf man dann auch vom Gehorsam gegen den göttlichen Willen behaupten.

5. Ferner muß das einem religiösen Menschen so naturgemäße Streben, sein ganzes Tun vollbewußt unter den heiligen Willen Gottes zu stellen, keineswegs ein Ausfluß sittlicher Schwäche oder ein Symptom mangelnder Unbefangenheit und einfacher Geradlinigkeit sein, gleich als ob der unmittelbare Aktwert nicht genügende Durchschlagskraft gegenüber ethischen Widerständen besäße. Es genügt ihm ja angeblich nicht die schlichte Bereitschaft, das Gute des Guten wegen zu tun, er muß erst durch die Motive des befehlenden und strafenden oder belohnenden Gottes zum vollen Ernst des Einsatzes aufgerufen werden. — Man mag zugeben, daß überspannte und unausgeglichene Charaktere gelegentlich einen solchen Vorwurf verdienen. Aber ebenso sicher ist es, daß die Haltung des echt religiösen Menschen, der bewußt sein ganzes Leben unter den Willen Gottes stellt, mit Schwäche und Unbefangenheit gegenüber der natürlichen und ethischen Wertewelt nichts zu tun hat. Es handelt sich ja nicht um eine blinde Hingabe an Gottes Willen. Die Welt der Werte wird immer, wenigstens irgendwie mitgesehen und natürlich auch mitbejaht, aber sie wird in der Hingabe an den Willen Gottes in einen größeren und umfassenderen Zusammenhang hineingestellt. Der religiöse Mensch lebt nicht von künstlichen Abstraktionen, als ob die von der Ordnung Gottes losgelösten Werte in sich allein ruhten. Gott ist ja letzter Grund, Hort und Garant der Werte.

6. Es verrät auch geringes Verständnis für die tatsächlichen Schwierigkeiten und Gefährdungen des sittlichen Kampfes, wenn man übersieht, wie im heißen Kampf nicht selten nur der Gedanke an den unbedingten Ernst des göttlichen Gesetzes mit all seinen Folgen einen siegreichen Ausgang ermöglicht. Ganz von selbst treten im Sturm der Leidenschaften und der sinnlichen Triebhaftigkeit die sittlichen Werte in ihrer psychologischen Motivierungs- und Durchschlagskraft zurück. Es ist darum kein sittlicher Makel, in solchen kritischen Augenblicken im unbedingt verpflichtenden Willen Gottes seine Stütze zu suchen. Im Gegenteil könnte man vielleicht eher dort einen Mangel und eine unausgeglichene Krampfhaltung vermuten, wo man den künstlich isolierten Aktwert als einzig berechtigtes Motiv gelten läßt.

7. Jede einzelne Handlung geht ja vielfache Verbindungen mit anderen Werten ein. Die natürliche Situation stellt den Menschen in ein wohlgegliedertes Ganzes von Wertmöglichkeiten, die er nicht gewaltsam von seinem Handeln abschneiden

kann. Schon der einzelne Akt zeigt ungezwungen eine Doppelseite, ein Element des Leistungswertes und des Ausdruckswertes. Beim Almosen etwa ist nicht bloß der Leistungswert, d. h. die augenblickliche Abhilfe dringender Not bedeutsam, sondern ebensosehr der Ausdruckswert. Er liegt in der inneren Gabe der Liebe und Zuneigung, mit der die äußere Gabe dargeboten wird. Nicht selten mag die äußere Leistung in ihrer Wichtigkeit stark zurücktreten vor der Bekundung der inneren Zuneigung, die im Geschenk ihren Ausdruck findet. Außerdem spielen gar oft manche, dem Akt als solchen nicht wesentliche Umstände und Absichten herein, die neue Wertbereicherungen darstellen und unter Umständen die eigentliche Veranlassung der Tat bilden. Die Absicht, eine betrübte Seele zu trösten, nach einer eingetretenen Verstimmung eine rasche Versöhnung herbeizuführen, gibt einem relativ harmlosen Tun nicht geringe sittliche Akzente. Nur eine allzu lebensfremde und abstrakte Betrachtung wird den unmittelbaren ethischen Aktwert isolieren und als einzig zulässiges ethisches Motiv hinstellen.

II. Die Hingabe an den Willen Gottes als Loyalität und ihre Werte

Wir müssen aber die Wertbetrachtung auch ausdehnen auf die Gehorsamshaltung gegen Gott oder die Hingabe an seinen heiligen Willen. Schon der einzelne Akt und erst recht die dauernde Einstellung und Tugendhaltung des Gehorsams trägt wichtige und für das Ganze des religiös-sittlichen Strebens entscheidende Werte.

1. Auch die Akte der Religion oder der unmittelbaren Gottesverehrung gehören zum Bereich der sittlichen Pflichten und besitzen eine ähnliche Struktur, wie die anderen ethischen Betätigungen des Menschen gegen sich und die Mitwelt. Anbetung, Ehrfurcht, begeistertes Lob, Hingabe, Vertrauen, Liebe und Reue haben jeweils einen eigenen objektiven Huldigungswert. Ferner ist durch das natürliche Sittengesetz und die übernatürliche Offenbarung ein gewisses Maß dieser Gottesverehrung streng vorgeschrieben, also eigentliche Pflicht. Es besteht kein Grund, die religiöse Betätigung des Menschen von der Pflichtnotwendigkeit auszunehmen. Gott will Ehrfurcht und Gehorsam gegen die Eltern und menschlichen Autoritätsträger; ebenso, ja noch mehr muß er die ihm und seiner höchsten Autorität schuldige Unterwerfung verlangen. Deshalb ist das Motiv des Gehorsams gegen die befehlende Autorität Gottes nicht nur überhaupt ethisch wertvoll, sondern geradezu wesentlich. Daß Gott nicht bloß als Schöpfer, Ziel, Vater und Wohltäter, sondern auch als Herr, Gebieter, Gesetzgeber und Richter von uns anerkannt wird, bedeutet eine notwendige und selbstverständliche Bekundung der Gottesverehrung. Die ontische Wahrheit des geschöpflichen Seins bekommt ihren besonderen ethischen Ausdruck in dieser Gehorsamshingabe an den Gesetzeswillen Gottes.

2. Nun können auch die übrigen Pflichten des Menschen (gegen sich selber und die Gemeinschaft) religiös motiviert und dadurch zu einem Gottesdienst erhoben werden. Ein zweifaches Band vermittelt zwischen diesen beiden Bereichen von Religion und Sittlichkeit, nämlich Wert und Pflichtnotwendigkeit. Der Mensch ist einmal Ebenbild Gottes. Erhaltung und Entfaltung der Personwürde im sittlichen Wandel wird zum Erweis der Ehrfurcht vor Gottes Bild und mittelbar vor der Heiligkeit Gottes selber. Die ethische Lauterkeit ist zugleich auch unerläßliche Vorbedingung und Disposition zum eigentlichen Gottesdienst in den Akten der Religion. Anderseits ist das Motiv des Gehorsams gegen den Willen Gottes nicht bloß im allgemeinen möglich und naturgemäß, sondern öfters, besonders in schweren Versuchungen, geradezu notwendig. Es ist aber ein und derselbe Wille Gottes, der die Erfüllung der religiösen

Pflichten und der übrigen sittlichen Gebote verlangt. Mit anderen Worten, wir dürfen in der umfassenden Gesamtschau der menschlichen, gottgesetzten Aufgaben gar keine eigentliche Trennung zwischen den Pflichten gegen Gott und gegen bloß menschliche Ansprüche machen. Die gläubig religiöse Hingabe an Gott ist ihrer Tendenz nach universal, sie will den ganzen Menschen mit all seinen Beziehungen, Möglichkeiten und Aufgaben Gott hingeben. Für diese Einstellung ist die Erfüllung des rein menschlichen Pflichtenkreises grundsätzlich kein Verlassen der religiösen Haltung. Immer und überall geht der Blick und die Absicht letztlich auf die Erfüllung der göttlichen Wünsche, also auch des streng verpflichtenden Willens Gottes im Sittengesetz.

3. Das Siegel des heiligen Willens Gottes verleiht dem sittlichen Akt auch einen neuen Wert. Daß nämlich Gott selber diesen Akt fordert, gibt ihm eine letzte Wichtigkeit, die jeden Widerstand von Sinnlichkeit und Eigenwillen verstummen läßt. Die partikuläre Tat, die für sich allein betrachtet keineswegs so bedeutsam erscheint, wird durch die Einbeziehung in das unbedingt verpflichtende Sittengesetz wesentliches Glied einer wertvollen Ganzheit, in der das gesamte Leben des Menschen unter Gottes Willen gestellt wird.

4. Die Gehorsamshaltung gegen Gott hat freilich verschiedene Grade. Sie schwanken zwischen knechtischer Furcht vor dem strengen Gesetzgeber, Richter und Bestrafer und der begeisterten Liebe zum gütigen Vater, dem man rückhaltlos alles hingeben will. Doch darf man nicht vergessen, daß zwischen diesen beiden Grenzen eine wichtige mittlere Haltung liegt, die nicht selten übersehen und darum auch in ihrem Wert verkannt wird. Wir nennen sie die Haltung der Treue, der Legalität oder Loyalität. Natürlich muß der Kantische Sinn der Legalität als einer nur auf die äußere Tat bedachten Stimmung ferngehalten werden. Es geht vielmehr um die Haltung der ritterlichen Vasallentreue gegen den Lehensherrn. Aber auch der in der Neuzeit verblaßte Sinn der Loyalität als einer parteimäßigen Königstreue mit der Nebenbedeutung der Biederkeit oder gar der Harmlosigkeit trifft nicht die ursprüngliche Bedeutung der „Legalität". Das Ethos eines vornehmen Standes kommt darin zum Ausdruck. Wohl ist der Ritter nicht selber König und Landesherr, aber der Dienst beim König verleiht ihm eine bevorzugte soziale Stellung und Geltung. Die Unterordnung unter den Willen des Herrschers im Treueid und in der Heeresfolge formt aber Leben und sittliche Haltung in wichtigen Stücken. Treue und Loyalität entehren nicht, sie bilden kein Hindernis ethischen Wachstums, sie entbinden nicht von persönlicher Gewissensentscheidung und tapferem Einsatz, sondern sie durchformen alles sittliche Tun.

5. Ohne Zwang läßt sich dieses Treue- und Vasallenverhältnis auch auf die Beziehung zwischen dem Christen und seinem göttlichen Herrn und König anwenden. Jedenfalls haben die tiefsten Geister des Christentums in der Haltung der Treue das Edelste und Entscheidendste für das christliche Ethos gefunden. Der hl. Bernhard[1], der große Kreuzzugsprediger, hat für den im Jahre 1119 gestifteten geistlichen Ritterorden der Templer die Regeln redigiert (1128) und den homo legalis, den loyalen weltlichen Vasallen und Rittersmann zum Vorbild des geistlichen Ritters hingestellt, der in feierlichen Gelübden seine Treue zu Christus besiegelt hat. Der hl. Ignatius von Loyola hat in der Exerzitienbetrachtung von Christus dem König nochmals das geistliche Erbe der versinkenden mittelalterlichen Ritter- und Feudalzeit, die Gesinnung begeisterter Hingabe und Vasallentreue zu durchschlagender Wirkung für die religiöse Entscheidung

[1] Vgl. S. Bernardus: De laude novae militiae ad milites templi. Migne, PL 182, 921 ff.

gebracht. Eine totale Lebensreform und Standeswahl kann sich Ignatius nur denken als Ausfluß und Betätigung jener wahrhaft ritterlichen Gesinnung der Treue und Loyalität gegen Christus, den himmlischen König und Lehensherrn. Die Nachfolge Christi, die Erfüllung aller Gebote und Forderungen, ja der opfervolle Verzicht auf die Welt in vollkommener Armut und vollkommenem Gehorsam wird in die verklärte Schau der adeligen Treue und Hingabe gerückt. Es gibt in der Tat kaum einen treffenderen Ausdruck für die Wahrheit des geschöpflichen Seins: Gänzliche Abhängigkeit von Gott und zugleich ein Emporgehoben- und Verbundensein mit Gott im Treudienst gemäß der Formel „cui servire, regnare est".

6. Weil so die Haltung des Gehorsams und der Treue in der Wesensechtheit des Menschen verankert ist, wird sie auch zur fruchtbaren Quelle neuer Werte. Treue und Gehorsam sind Bekundung eines persönlich-lebendigen Verhältnisses, das eine ganz andere Schwingungsbreite und -kraft besitzt als etwa die Achtung vor einer unpersönlichen Wertewelt. Selbstlose Treue üben bis zum letzten Einsatz, verlangt ja ein hohes Maß von Aufmerksamkeit, Selbstbeherrschung und Verzicht, vor allem auch eine große Reinheit der Absicht und inneren Meinung. Das in der Loyalität mitschwingende Ehr- und Selbstwertgefühl führt dann von selber zur Stimmung der Großherzigkeit und Freigebigkeit, die Aristoteles so eindrucksvoll beschrieben und als Gipfelpunkt menschlicher sittlicher Haltung charakterisiert hat[2]. Weil jedoch der Mensch ohne besondere Begnadung nicht immer in der Hochstimmung solcher Freigebigkeit leben kann und im Sturm der Leidenschaften oder seelischer Depression gelegentlich auch das Gesetz Gottes als schwere Last empfindet, wird das Motiv der Furcht nicht ausgeschlossen. Aber die Furcht wird mehr zur Ehrfurcht und kindlichen Scheu, die es nicht wagt, dem göttlichen Willen zu widersprechen.

7. Die Haltung der Treue und Hingabe an den göttlichen Willen wirkt sich auf den Bereich des ganzen Sittengesetzes aus. Immer und überall, wo dem Vasallen Christi Gottes Wille entgegentritt, ist er ohne Widerspruch zur loyalen Unterwerfung bereit. Dies gilt in verstärktem Maße vom Gehorsam gegen die legitime Autorität, besonders die übernatürliche geistliche Autorität im kanonischen und im Ordensgehorsam. Das Gehorsamsgelübde ist für den Ordensstand und das grundsätzliche Heiligkeitsstreben von überragender Bedeutung. Es übertrifft noch die beiden anderen Gelübde der Armut und der vollkommenen Keuschheit. Nach der einhelligen, unwidersprochenen Lehre der katholischen Geistesmänner und der großen Heiligen bekundet die Ordensperson gerade im übernatürlichen Gehorsam, im Verzicht auf die Durchsetzung eigenen Meinens und Wollens um Christi willen die höchste Form der Treue und des Loyalitätsdienstes an den himmlischen König. Normalerweise ist für ein solches Ideal auch ein hohes Maß von Demut, selbstlosem Verzicht, ja nicht selten ein wahrer Kreuzesheroismus erforderlich, um auch in der Unzulänglichkeit der menschlichen Obern immer noch die Transparenz des Willens Gottes zu sehen.

So erscheint also die Hingabe an den göttlichen Willen nicht bloß im allgemeinen als eine sittlich bedeutsame, wertvolle Haltung, sie ist überdies als eine universale, notwendige und unersetzliche Bereitschaft vor vielen einzelnen Tugendwerten und -haltungen ausgezeichnet. Eine wohl verstandene Wertbetrachtung steht darum nicht im Gegensatz zur Gehorsamsethik, sondern sie führt mit Notwendigkeit zu ihr hin. Die Prüfung der Loyalitätshaltung gibt uns auch die Möglichkeit, die Bedenken zu zerstreuen, die von seiten der Liebes- und Freiheitsethik erhoben werden können.

[2] Aristoteles, Nikomachische Ethik IV 4 (1122a/7).

III. Loyalität und Gottesliebe

Daß die Gottesliebe mit der Haltung der Treue und Loyalität eng verbunden ist, leuchtet ohne Schwierigkeit ein. Wichtiger ist die Frage, ob nicht die Liebe den Gehorsam und die Treue weit hinter sich läßt.

1. Die Stimmung einer bloß knechtischen Furcht läßt freilich die Liebe nicht zur vollen Entfaltung kommen. Aber es wäre ein großes Mißverständnis, die Gehorsamshaltung gegen Gottes Gesetz ausschließlich oder auch nur vorwiegend in den seelischen Bezirken der Furcht und Angst zu suchen. Ausschlaggebend für die Loyalität ist doch ein hohes Selbstwert- und Ehrgefühl, das als Bewußtsein einer persönlichen Sendung Quelle tiefer Beglückung wird. So kann man also nicht von einem Gegensatz zwischen Treue und Liebe sprechen.

2. Noch mehr. Die Liebe f o r d e r t als Bewährung die Tat, die Bereitschaft zum O p f e r g e h o r s a m. Liebe ist für sich betrachtet allerdings die Höchstleistung des Menschen für Gott. Aber es ist die Liebe eines Menschen, eines Geschöpfes und Dieners, der noch nicht zum Ziel der ewigen Vereinigung mit Gott gelangt ist, sondern in der Gefährdung, Prüfung und Bewährung sich zu e r p r o b e n hat. Die Haltung der Treue zu Gottes Gesetz wird der schützende Rahmen und das Feld der Betätigung der Gottesliebe. Ohne Treue und Gehorsam erstirbt die Liebe. Kurz: Treue und Liebe fordern sich. Niemals kann man sagen, die Liebe treibt Gehorsamshaltung und Treue aus, wie man es sinnvoll hinsichtlich der Furcht behaupten kann. Die Treue ist ebenso universal wie die Liebe, sie ist unter einer gewissen Rücksicht noch lebensnäher, d. h. unmittelbarer mit den Forderungen des Lebens verknüpft. Darum wird die Gehorsamshaltung in diesem Leben grundsätzlich nicht überflüssig. Sie bleibt immer der tiefste Ausdruck des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf[3]. Kein Wunder, daß auch Christus selber die Unterwerfung unter den Willen des Vaters als die Norm seines gottmenschlichen Lebens bezeichnet hat[4]. Das Werk der Erlösung am Kreuz war zu gleicher Zeit Erweis der höchsten Liebe und des vollkommensten Gehorsams, ja der Liebe d u r ch solchen Gehorsam.

3. Zuletzt sei noch die Frage beantwortet, ob in einer so betonten Gehorsamshaltung die natürliche G e r a d l i n i g k e i t und krampflose U n b e f a n g e n h e i t gewahrt bleibt, die doch ein selbstverständlicher Schmuck der Liebeshaltung und des damit verbundenen Freiheitsbewußtseins ist. Man kann nicht leugnen, daß des öfteren schwächliche, unreife und unausgeglichene Naturen, Menschen von geringer Aufgeschlossenheit und Selbständigkeit in einer allzu ängstlichen Buchstabentreue gegen Gesetz und Vorschrift der Regel die ruhige Freiheit und den Mut zu selbständiger Gewissensentscheidung vermissen lassen. Aber solch beschränkte Naturen sind kein Einwand gegen die Haltung von Treue und Loyalität als solche. Von dieser braucht man keine Einengung zu befürchten. Unfreier Krampf tritt regelmäßig dort auf, wo ein starker Mangel an Selbstwertgefühl und Selbstsicherheit herrscht und die Seele deshalb zu unechten Kompensationen ihre Zuflucht nimmt. Wo aber alle Angst in der Liebe und Geborgenheit Gottes unwirksam gemacht ist, bedarf es keiner falschen Sicherungen mehr. Nun ist aber das Treuverhältnis zu Gott grundsätzlich ein Verhältnis des Vertrauens, der Geborgenheit, des Friedens. Es schwingt die beglückende Sicherheit mit, daß der Mensch mit Gottes Gnade seine hohe Sendung auch erfüllen und seine

[3] Jo 14, 23: Wenn einer mich liebt, wird er meine Gebote halten. Jo 15, 10: Wenn ihr meine Gebote haltet, bleibt ihr in meiner Liebe.

[4] Jo 8, 29: Ich tue immer, was ihm gefällt.

Vasallenehre nicht durch schmähliche Felonie beflecken wird. Das Bewußtsein einer hohen Aufgabe und Sendung schließt allerdings die Haltung ehrlicher Demut mit ein, die das Wort des Herrn nicht vergißt: Auch wenn ihr alles getan habt, was ihr sollt, haltet euch für unnütze Knechte (Lk 17, 10).

Trotzdem wird durch solche „Knechtsseligkeit" die Möglichkeit und Bereitschaft nicht ausgeschlossen, gegebenenfalls das Wagnis einer selbständigen Gewissensentscheidung auf sich zu nehmen, wenn nur alle erforderlichen Voraussetzungen erfüllt sind. Ja, gerade das Gefühl der Loyalität und Treue kann die persönliche Initiative anspornen, den besseren und vollkommeneren Willen Gottes zu suchen und, wenn er mit hinreichender Sicherheit erkannt ist, unbeirrt und mit letzter Hingabe auszuführen. Die Geschichte vieler Ordensgründungen, die sich nur gegen stärkste Widerstände durchsetzen konnten, ist voll von solchen Beispielen. Aber die grundsätzliche Gehorsamshaltung verhütet ein von falschem Freiheitspathos getragenes Mißtrauen gegen die Autoritätsträger mit ihren wirklichen oder vermeintlichen Unzulänglichkeiten. Sie ist bereit, praktischen Schwierigkeiten mit kluger Taktik zu begegnen; sie bewahrt aber auch vor einer selbstsüchtigen Verengung, die allzu schnell eine ungebührliche Beschränkung der Freiheit wittert; sie ist endlich beim Scheitern eigener großer und auch heiliger Pläne bereit zum letzten Opfer, um mit dem göttlichen Meister am Kreuz in freier Liebe die höchste Bewährung von Loyalität und Treue zu erringen.

Die Heilige Schrift und das Beten des Christen[1])

Von Gustav E. Closen, Frankfurt a. M.

Es gehört zur Eigenart und zum Schicksal der Heiligen Schrift, daß häufig in recht kämpferischer Weise über sie gesprochen und geschrieben wird. Sie ist eben das „Schwert des Geistes" (Eph 6, 17) in der Hand der Kirche und ihrer Apostel im Kampf gegen alle Feinde des Reiches Gottes. Sie ist zudem ein „Bollwerk des Glaubens", heiß umstritten zu jeder Zeit. Nicht nur von außen, nein, auch innerhalb der Reihen der Verteidiger des Gottesreiches hat es noch in allen Jahrhunderten erbitterte Kämpfe um die Heilige Schrift, ihre grundsätzliche Auffassung und ihre Erklärung im einzelnen gegeben. So unvermeidlich diese Kämpfe sind und so viel edelste Geisteskraft sich in ihnen bewährt hat, so haben diese Kämpfe doch nicht selten die nachteilige Folge, daß wir die Heilige Schrift einseitig und nur unter diesen Rücksichten betrachten, als wenn sie nichts anderes wäre als nur „Schwert des Geistes" und „Bollwerk des Glaubens". Darin läge ein großer Fehler. Denn über all diese Kämpfe und ihre Bedeutung hinaus ist die Heilige Schrift noch ganz etwas anderes. Wir möchten sagen, ein friedvolles, friedenerfülltes und friedenspendendes Geheimnis des inneren Lebens. Ja, das Heiligste und Feinste, was es im christlichen Leben gibt, das Gebet der Gläubigen, kann und soll aus der Heiligen Schrift die reichste Anregung und Förderung erfahren. Wenn wir auf den folgenden Seiten über diese Beziehungen der Heiligen Schrift zum Gebetsleben des Christen sprechen, so möchten wir zwei Fragen unterscheiden. An erster Stelle die grundlegende Erwägung, woher es denn kommt, daß die Heilige Schrift für die Be-

[1] Eine lateinische Fassung dieses Artikels erschien im Verbum Domini 22 (1942) 103—116.

fruchtung des Gebetslebens von solcher Bedeutung ist. Sodann die mehr praktische Überlegung, wie dieser Gebetswert der Heiligen Schrift im wirklichen Gebetsleben der Christen zur Auswirkung kommt. Man könnte diese beiden Gedanken auch in anderer Form aussprechen:

I. Die Heilige Schrift umgibt das Leben des Menschen mit einem „Gezelt des Allerhöchsten" (Offb 21, 3), einem „Haus Gottes" (Gn 28, 17), in dem das Beten leicht fällt.

II. Die Heilige Schrift greift so in die Seele des Menschen hinein, daß er in diesem Gotteshaus tatsächlich betet.

I. Die Heilige Schrift umgibt das Leben des Menschen mit einem „Gotteshaus", in dem das Beten leicht wird.

Wenn man die Menschen fragt, wo und wann sie am leichtesten beten können, so werden wohl die meisten sagen: in einem Gotteshaus, in dem Gott mir nahe ist und in dem Gott bereit ist, mir immer näher zu kommen, sich mir mitzuteilen. Diese Auffassung ist so wahr, daß sie sogar den Ausflüchten und Entschuldigungen zu Grunde liegt, mit der „freigeistige" Menschen sich zu rechtfertigen suchen, indem sie behaupten, sonntags lieber in Gottes freie Natur, z. B. in den schönen Wald, hinauszugehen, als ein katholisches Gotteshaus zu betreten. Denn wenn diese Natur, Wald und Feld, nicht als ein Raum erlebt würde, in dem der Mensch sich Gott nahe weiß, in dem er spürt, wie Gottes Gedanken, Gottes Liebe sich dem eigenen Herzen mitteilen, dann würden diese Redensarten jeden Sinnes entbehren. Ohne in Abrede stellen zu wollen, daß auch ein besinnlicher Gang durch Gottes freie Natur einem innerlichen Menschen zum religiösen Erlebnis werden kann, so weiß doch der katholische Mensch, daß diese Voraussetzungen guten Gebetes sich in idealer Weise im katholischen Gotteshaus erfüllen. Hier steht ein Gezelt des Allerhöchsten, ein Tabernakel, der in jedem Falle die Inschrift tragen könnte, die auf den Tabernakeltüren einer altehrwürdigen Kirche des Rheinlandes eingetragen ist: „Hic habitat caritas aeterna", „Hier wohnt die ewige Liebe". In diesem Tabernakel steht ein Kelch, der sich öffnen läßt und aus dem den Menschen eine heilige Kommunion gereicht wird, durch die Gott selbst sich dem Menschen mitteilt. Aber eben diese beiden Voraussetzungen leichten und guten Gebetes sind auch in der Heiligen Schrift in wunderbarer Weise verwirklicht; denn ihre Worte sind

1. ein Tabernakel, in dem Gott selber wohnt, und

2. ein Kelch, aus dem den Menschen eine heilige Kommunion gereicht wird, in der Gott selbst sich den Menschenherzen mitteilt.

1. *Die Worte der Heiligen Schrift sind ein Tabernakel, in dem Gott selber wohnt.* — Der Gedanke, den wir hier meinen, ist sehr schlicht und einfach, und da wir an anderer Stelle ausführlich über diese Ideen gesprochen haben, mag es hier genügen, das Wesentliche in Kürze zusammenzufassen[2].

Die Heilige Schrift ist kein Buch wie die anderen Werke der Weltliteratur. Sie ist „Gottes Wort". Freilich wissen wir, daß auch Menschen am Zustandekommen der heiligen Bücher mitbeteiligt waren, ein Moses, ein Isaias, ein Daniel, einige aus der Zahl der Apostel und andere mehr. Aber um das Zusammenwirken dieser Menschen mit Gottes Tun war es ein tiefes Geheimnis, ein wahres Mysterium unseres Glaubens. Zu

[2] Closen, Wege in die Heilige Schrift (Regensburg 1940), 1. Kap. Das Mysterium der Heiligen Schrift (S. 11—26); vgl. M. Zerwick, Sacra Scriptura: mysterium gratiae. Verbum Domini 21 (1941) 3—8.

einer anschaulichen Vorstellung von seiner Bedeutung gelangt man vielleicht am besten durch den bekannten Vergleich mit dem Zusammenwirken des Heiligen Geistes und der allerseligsten Jungfrau Maria bei der Menschwerdung Jesu Christi. Auch von den menschlichen Mitverfassern von Büchern der Heiligen Schrift darf man sagen, sie hätten „Gottes Wort empfangen vom Heiligen Geiste". Gewiß waren sie menschliche Schriftsteller, die für das Buch, das sie schrieben, das „Kind ihres Geistes", alles das taten, was ein menschlicher Schriftsteller beim Schreiben eines Buches zu tun hat, genau so wie die allerseligste Jungfrau ihrem Kinde alles das mitgab, was Mütter ihren Kindern mitzugeben pflegen. Aber die Hagiographen standen bei ihrem Tun unter dem Einfluß eines charismatischen Wirkens Gottes, wie auch Mariens Kind „nicht aus dem Blute, nicht aus dem Wollen des Fleisches und nicht aus dem Wollen eines Mannes, sondern aus Gott geboren wurde" (vgl. Jo 1, 13).

Die Wirkung dieses mysterienerfüllten Zusammenwirkens bestand bei der Menschwerdung Christi darin, daß Maria einem Sohn das Leben schenkte, der nicht nur Mensch war, sondern zugleich ewiger Gott, das Wort des Vaters, die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit, Träger einer göttlichen und einer menschlichen Natur. Ähnlich war es beim Entstehen inspirierter Bücher. Die Wirkung des charismatischen Zusammenwirkens zwischen Gott und Mensch bestand darin, daß das Buch, das geschrieben wurde, nicht nur ein Werk menschlichen Literaturschaffens war, sondern „Gottes Wort", Gedanken des Geistes Gottes, die zu menschlichen Worten wurden, um uns auf menschliche Weise Gott zu offenbaren.

Der Ausspruch des Apostels Johannes „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen" (Jo 1, 14) ist also in erneuter Weise beim Entstehen dieser Bücher erfüllt worden. Irgendwie ist Gott selbst in diesen menschlichen Worten gegenwärtig, um unter uns zu wohnen. Um diese Tatsache in ihrer Bedeutung recht zu würdigen, muß man bedenken, wie viel von einer geistigen Persönlichkeit eigentlich in ihren Worten enthalten ist. Man ist ja oft in der Gefahr, das Wort des Geistes zu unterschätzen. Man meint, es enthalte lediglich „abstrakte" Gedanken, und vergißt dabei, daß wir in Worten ebenso gut offenbaren, was wir fühlen, wünschen und erstreben, wie das, was wir denken. Unsere Worte sind nicht nur die Mitteilung unserer Gedanken, sie sind auch die Gestalt unseres Fühlens und Wollens. Das gleiche gilt von den Worten Gottes. Die Worte der Heiligen Schrift enthalten, weil sie Gottes Worte sind, nicht nur die Ideen des göttlichen Geistes, sondern auch seine Liebe, seinen Zorn, seine Freude, die Ratschlüsse seiner göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit. Was also vom Gottesgeist in diesen Menschenworten wohnt, ist nichts Geringes, nicht nur eine schattenhafte und lebensferne Erinnerung an ihn, sondern eine wahre Fülle seines geistigen Lebens.

So ist es auch zu verstehen, daß die Worte der Schrift im Reiche Gottes nicht selten als „Zelt des Allerhöchsten" betrachtet und eingeschätzt wurden, als ein Gezelt, in dem Gott selber wohnt. In seinem Brief an Marcellinus (Nr. 33)[3] berichtet der hl. Athanasius von einer alten Form des Exorzismus, die man früher bei den Israeliten beobachtete: „Durch die bloße Lesung der Heiligen Schrift vertrieb man die Dämonen." Und als theologischer Grund für diese Sitte wird beigefügt: „Denn in den Worten der Heiligen Schrift ist der Herr selbst gegenwärtig, dessen Gegenwart die Dämonen nicht ertragen können. Für sie war es eine wahre Folter, da sie nur den Gegenwärtigen Herrn erblickten."

[3] MG 27, 44 f.

Dieser Gedanke einer wahren Gegenwart Gottes in den Worten der Heiligen Schrift ist noch leichter zu fassen, wenn man an die Rolle denkt, die das Evangelium in der Kirche Christi spielt. Der hl. Ignatius von Antiochien sagt da, wo er von den heiligen Büchern und ihren Verfassern, Aposteln und Propheten, spricht: „Ich nehme meine Zuflucht zum Evangelium wie zur heiligen Menschheit Jesu[4]." Beim feierlichen Vortrag des Evangeliums im Hochamt wird diesen Worten in der Kirche Christi heute noch durch Spendung des Weihrauchs, Kuß des Buches, Tragen brennender Kerzen usw. eine geradezu latreutische Verehrung erwiesen[5].

Wenn wir also nach den Gründen suchen, um derentwillen die Heilige Schrift geeignet ist, das Gebetsleben der Christen anzuregen und zu befruchten, so ist an erster Stelle die Tatsache zu nennen, daß die Worte der Schrift Gottes Worte sind. Gottes geistliches Leben wohnt den Worten der Schrift inne. „In den Worten der Schrift ist der Herr gegenwärtig", sie sind ein „Gezelt des Allerhöchsten", in dem Gott selber wohnt.

2. *Die Worte der Heiligen Schrift sind ein Kelch, aus dem den Gläubigen eine heilige Kommunion gereicht wird.* — Gottes Gedanken wohnen nicht nur in der Heiligen Schrift, nein, die Christen können sie auch kraft einer heiligen Kommunion in ihr Herz aufnehmen. Ähnlich verhält es sich ja mit dem eucharistischen Tabernakel in der katholischen Kirche. Zweifellos ist es schon eine kostbare Gnade für den katholischen Christen, zu wissen, daß in diesen Tabernakeln der Gottmensch persönlich gegenwärtig ist. Wenn aber diese Tabernakel immer geschlossen blieben, sich niemals öffnen ließen, so wäre das doch nur die Hälfte der eucharistischen Gnaden und Freuden, die die Menschen jetzt ihr eigen nennen. Genau so geht es mit dem Gezelt Gottes in den Worten der Heiligen Schrift. Gewiß ist das eine große Gnade, zu wissen, daß in diesen Worten Gottes Denken, Fühlen, Wünschen und Wollen auf Erden gegenwärtig ist. Wenn aber diese Schätze in den Worten so verschlossen blieben, daß sie niemals in das Herz des Menschen eingehen könnten, so wäre das doch auch nur die Hälfte der Gnaden und Freuden, die Gott durch die Worte der Heiligen Schrift tatsächlich den Menschen schenken will.

Gottes geheiligtes Leben ist in den Worten der Schrift enthalten, um sich den Herzen der Menschen mitzuteilen. Die Aufnahme dieser heiligen Kommunion vollzieht sich noch schlichter und einfacher als der Empfang des heiligsten Altarssakramentes. Der Mensch braucht sich nicht einmal zu erheben oder die Knie zu beugen, er braucht nicht einmal die Lippen zu öffnen. Nur das eine ist nötig, daß er die Worte der Schrift aufmerksam und andächtig liest oder hört, sie innerlich versteht und ja zu ihnen sagt. Damit ist diese heilige Kommunion göttlicher Gedanken schon geschehen. Gottes Gedanken sind zu Gedanken dieses Menschen geworden.

Zum Vergleich kann man den Gedankenaustausch heranziehen, wie er sich auch sonst unter Menschen vollzieht. Wenn z. B. einer in schwerer innerer Not sich den Rat eines anderen erbittet, eines wahrhaft gottverbundenen und erleuchteten Mannes, dann entreißt das Wort dieses Seelenführers unter Umständen den Bittsteller sogleich aus all seinen Zweifeln und Ängsten, wie ein strahlendes Licht erhellt es vielleicht noch weite Strecken seines Lebensweges. Solche Übernahme der Gedanken eines anderen kann auch zwischen bloßen Menschen geschehen. Das Wort des einen wird zum Gedanken des

[4] An die Philadelphier 5, 1; MG 5, 700; Rouët de Journel, Nr. 57.

[5] J. Brinktrine, Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen. Paderborn 1931, S. 94.

andern. Wie ein geistiger Same senkt es sich in das Herz des andern, um dort Wurzel zu fassen und Frucht zu bringen.

Unvergleichlich wirksamer ist dieser Austausch von Gedanken, diese Übernahme von Worten eines andern möglich, wenn es ein Wort Gottes ist, das als geistiger Same empfangen wird. Bei der Lesung oder Betrachtung der Heiligen Schrift achtet ein Mensch z. B. im besonderen auf das bekannte Wort: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen" (Dt 6, 5), oder auf das andere: „Sei getreu bis in den Tod, und ich will dir die Krone des Lebens geben" (Offb 2, 10). Geistig versteht er, was diese Worte sagen wollen. Von Gottes Gnade erleuchtet und angeregt, bejaht er voll Freude, was diese Worte fordern und was sie verheißen. Das, was dieser Mensch jetzt zu denken beginnt, ist ein Gedanke Gottes, den der Mensch in heiliger Kommunion in sein Herz aufgenommen hat. Irgendwie hat sich in ihm erneut das vollzogen, was einst in der Seele des Hagiographen oder in der allerseligsten Jungfrau Maria geschah. Auch er hat „Gottes Wort empfangen vom Heiligen Geiste". Wenn er selber diese Worte innerlich ausspricht oder mit den Worten seines Mundes andern verkündet, dann sind seine Menschenworte wahrhaft „Wort des Herrn".

Wie wird sich nun diese heilige Kommunion von Gottes Wort im Menschen auswirken? Eine erste Folge ist zweifellos die, daß der Mensch von Freude und Dankbarkeit erfüllt wird. Seelenfriede und -ruhe stellen sich bei ihm ein. Weiß doch der Mensch, mitten in die Bedrängnisse und Verwirrungen des irdischen Lebens gestellt, daß er sich diesen Gedanken mit grenzenlosem Vertrauen überlassen darf. Es sind ja keine rein menschlichen Gedanken mit all ihrer Gefahr des Irrtums und der Verkehrtheit, sondern Gedanken des unbedingt getreuen und heiligen Gottes.

Eine andere Wirkung wird ganz ähnlich sein wie beim Empfang des heiligsten Altarssakramentes. Wenn einer mit der überirdischen Speise der Eucharistie seine Seele nährt, so findet eine innere Angleichung statt zwischen der Speise und der Seele, die sie zu sich nimmt. Eine Angleichung freilich von anderer Art als bei der natürlichen Speise des Körpers. Die natürliche Speise gleicht der Körper an die Eigenart des eigenen Organismus an. Hier ist ja der Organismus der Stärkere, der Macht hat über die Speise, die er nimmt. Beim Empfang des heiligsten Altarssakramentes ist die Speise stärker als der Organismus, der sie empfängt. Christus als Speise der Seele hat Macht über jeden seelischen Organismus. Hier findet eine Angleichung der Seele statt an die Eigenart der Speise, die sie empfängt. Durch die heilige Kommunion wird der Mensch wie Christus. Ja, das Sakrament der Kommunion findet seine Vollendung darin, daß „nicht mehr der Mensch lebt, sondern Christus in ihm" (vgl. Gal 2, 20).

Ähnlich müssen wir uns die Angleichung zwischen der Seele und dem Wort Gottes, das sie aus der Heiligen Schrift empfängt, vorstellen. Auch hier ist die Speise, Gottes Gedanken und Gottes Liebe, der Stärkere, der überlegene Macht hat über alle rein menschlichen Gedanken und alle rein irdische Liebe. Wenn einer seine Seele immer wieder mit dem Wort Gottes aus der Schrift nährt, so wird er mehr und mehr von Gottes Gedanken erfüllt. Sein Geist lebt, oder vielmehr nicht mehr sein eigener Geist, es lebt in ihm der Geist Gottes. Was einst der Satan in lügnerischer Versuchung den Stammeltern des Menschengeschlechtes zuflüsterte: „Ihr werdet sein wie Gott, wissend um Gut und Böse" (Gn 3, 5), das wird in ganz heiliger und wunderbarer Weise an den Menschen erfüllt, die sich geistig mit dem Wort der Schrift nähren. Ihre Gedanken und Wünsche erhalten immer mehr von der Art Gottes. Diese Menschen „wissen, was es um Gut und Böse ist", nicht aus trauriger, sündhafter Eigenerfahrung heraus, son-

dern deswegen, weil das Wissen, das Gott selber um Gut und Böse hat, durch die heilige Kommunion des Wortes Gottes ihr eigenes Wissen geworden ist.

„In den Worten der Schrift ist der Herr gegenwärtig." Er teilt seine eigenen Gedanken dem Menschen mit, der die Heilige Schrift liest und betrachtet. Daraus ist klar, welche Hilfe der Mensch in den Worten der Heiligen Schrift findet, wenn er im Gebet mit Gott sprechen will. Worte Gottes, von ihm ausgesprochen, gotterfüllt, teilen sich durch die Heilige Schrift dem Menschen mit. So ist es zu verstehen, daß ein Mensch, von diesen Worten belehrt, mit diesen Worten erfüllt, sich leicht mit Gott aussprechen, leicht zu Gott beten kann. Wie das im einzelnen geschieht, soll im besonderen Gegenstand des zweiten Teiles unserer Darlegung sein.

II. Die Heilige Schrift greift so in die Seele des Menschen hinein, daß er tatsächlich zu seinem Gott betet.

Die Arten und Weisen, wie die Heilige Schrift das Gebet des Christen anregt und befruchtet, sind mannigfaltig und verschieden. Drei unter ihnen scheinen uns von besonderer Bedeutung zu sein.

1. Die Heilige Schrift legt wie ein Gebetbuch dem Christen Worte auf die Lippen, mit denen er sich im mündlichen Gebet vor Gott ausspricht.

2. Die Heilige Schrift stellt „Himmelsleitern" in das Leben des Menschen hinein, an denen seine Gedanken im betrachtenden Gebet leicht zu Gott emporsteigen.

3. Die Heilige Schrift ist eine Gottesstimme, mit deren Worten der Herr den Menschen im gegenwärtigen Augenblick vernehmbar anredet.

1. *Die Heilige Schrift legt dem Christen Worte auf die Lippen, mit denen er sein Gebet vor Gott ausspricht.* — Die nächstliegende und einfachste Art, „die Heilige Schrift zu beten", ist die, daß der Mensch die Worte der Schrift nachspricht und so zu Gott betet. Es könnte vielleicht überflüssig erscheinen, auf diese Art der Gebetshilfe noch eigens hinzuweisen. Was ist denn einfacher und selbstverständlicher als das Finden der rechten Worte, mit denen man vor einem andern ausspricht, was man im Sinne hat? Und doch liegen in Wirklichkeit schon hier Schwierigkeiten, die einer eigenen Hilfe zu ihrer Überwindung bedürfen. Schon unter Menschen kommt es vor, daß einer die rechten Worte nicht finden kann, z. B. um einem Vorgesetzten ein Anliegen vorzutragen. Und jeder, der im Gebetsleben einige Erfahrung hat, weiß, daß es dem Menschen auch vor Gott so ergehen kann. Der hl. Paulus selber bekennt: „Was wir beten sollen, wie es recht ist, wissen wir nicht" (Röm 8, 26). Aus dieser Verlegenheit weiß der Apostel freilich einen Ausweg: „Der Geist tritt an unsere Stelle mit innigen Flehgebeten, die sich in Menschenworten nicht aussprechen lassen" (ebd.). Wir möchten in keiner Weise behaupten, daß der hl. Paulus mit diesen Worten unmittelbar die Heilige Schrift gemeint habe. Aber das, was er sagt, findet auch durch die Heilige Schrift seine Erfüllung. „Wir wissen nicht, was wir beten sollen, so wie es recht ist." — Aber der Heilige Geist, der eigentliche Verfasser der Heiligen Schrift, gibt uns ein Gebetbuch in die Hand, das er selbst geschrieben, und tritt so an unsere Stelle mit innigen Flehgebeten, die bloße Menschenworte kaum hätten gestalten können.

Diese Art, die Heilige Schrift zu beten, beschäftigt sich naturgemäß in erster Linie mit den Teilen der Heiligen Schrift, die von Anfang an die Form eines Gebetes hatten oder als nachzuahmendes Gebet in der Schrift vorgelegt wurden. Ihre Zahl ist sowohl im Alten wie im Neuen Testament nicht gering. Sie finden sich auch in den geschicht-

lichen Büchern. Wir brauchen nur an das „Magnificat", das „Benedictus" oder das „Nunc dimittis" zu denken. Mitten im Evangelium steht das tiefsinnigste und schönste aller Gebete, das „Vater unser", Alpha und Omega jeder liturgischen Hore im Brevier. Das Brevier besteht überhaupt zum weitaus größten Teil aus Gebeten der Heiligen Schrift, den Liedern des Psalteriums. Schon daraus ist klar, daß diese „erste Art, die Heilige Schrift zu beten", in der Kirche Gottes von jeher weiteste Verbreitung gefunden hat.

Zudem darf man nicht meinen, dieser Gebrauch von Schriftworten zur Gestaltung des christlichen Betens beschränke sich auf die Teile der Liturgie, in denen ganze Perikopen der Heiligen Schrift ausdrücklich angeführt werden. Sehr vieles im kirchlichen Gebet ist wie ein heiliges und kunstvolles Mosaik aus Worten und Gedanken der Heiligen Schrift zusammengestellt, auch da, wo keine längere Perikope der Schrift ausdrücklich genannt wird. Wenn man allein im Ordo und Canon der heiligen Messe alle Zitationen und Anspielungen auf Schriftworte vollständig zusammenstellen wollte, käme man wenigstens auf etwa 150 Texte[6]. Die Seele des katholischen Betens sind die Worte der Heiligen Schrift.

Diese erste Art, die Heilige Schrift zu beten, ist für den Christen eine stete Quelle geistlicher Freude. Seit Augustinus ist es ein der Kirche vertrauter Gedanke, die Heilige Schrift als den Brief aufzufassen, den der himmlische Vater an seine Kinder in der irdischen Verbannung geschrieben hat[7]. Also etwas von der Freude, die einen Menschen beseelen würde, der in der Fremde von seinem Vater in der Heimat einen inhaltsreichen und schönen Brief erhält, ihn liest, andern davon erzählt, etwas von dieser Freude wird den Christen immer wieder beseelen, wenn er sich die Worte dieses Briefes Gottes vergegenwärtigt.

Heilige Ehrfurcht vor diesem göttlichen Mysterium muß den Christen bei seinem Gebet aus der Heiligen Schrift erfüllen. Die Heilige Schrift ist das menschgewordene, wenn man so sagen darf, das „fleischgewordene" Gotteswort. Die Inspiration ist ein wahres Menschwerdungs-Geheimnis. So ist es zu verstehen, daß die Gedanken da, wo sie in der Schrift zu Menschenworten geworden sind, auch an der Passion des menschgewordenen Wortes Gottes teilnehmen. Wie vieles ließe sich da sagen über die Passion des geschriebenen Wortes Gottes! Falsche und unzureichende Übersetzungen, Fehler, Nachlässigkeiten und Irrtümer der Abschreiber in alter Zeit. Die Entstellung des Wortes Gottes, die das Ergebnis dieser zweitausendjährigen Leidensgeschichte ist, bedeutet für alle Liebhaber der Heiligen Schrift ein schweres Kreuz. Denken wir nur an die böse Last, die die Ungestalt des lateinischen Psalmentextes an so manchen Stellen dem heutigen Brevierbeter auferlegt. Man braucht die Tatsache und die Schwere dieses Übelstandes in keiner Weise in Zweifel zu ziehen oder zu verkleinern. Gewiß muß man hoffen, daß eine Neugestaltung gerade des Psalmentextes im Brevier in absehbarer Zeit hier Wandel schafft. Aber über all diese heiligen und berechtigten Reformwünsche hinaus wird es für den Brevierbeter stets eine unerläßliche Aufgabe sein, zu der ihm vorliegenden Gestalt des Gotteswortes eine entsprechende innere Stellungnahme zu finden. Man könnte durch die Ungestalt und Entstellung, in der uns an einigen Stellen das Gotteswort der Heiligen Schrift geboten wird, erinnert werden

[6] 1907 gab Karl Marbach in Straßburg ein Werk heraus „Carmina Scripturarum". Es behandelt die Texte der Heiligen Schrift — es handelt sich um rund 4000 Verse —, die in den Antiphonen und Responsorien der liturgischen Bücher der Römischen Kirche verwandt werden.

[7] Vgl. z. B. in Ps 90, sermo 2, 1 (ML 37, 1159); in Ps 149, 5 (ML 37, 1952).

an Szenen aus der Passion des Herrn, wo auch der Herr sich darstellte „ohne Schönheit und Gestalt, so daß wir ihn nicht ansehen mochten" (Is 53, 2). Und auch bei diesen Szenen der Passion blieb für die Herzen seiner Freunde und Verehrer die heilige Pflicht, in Ehrfurcht vor ihm zu stehen. Mochte es menschliche Grausamkeit und Gemeinheit gewesen sein, die ihn als „Ecce homo" zum Gespött der Massen machte, es wäre unbeschreiblich taktlos und pietätlos gewesen, sich über diese Ungestalt des Wortes Gottes lustig zu machen. Ein ähnliches Passionsgeheimnis haben wir vor uns, wenn das Gotteswort der Heiligen Schrift infolge von menschlichen Fehlern und Unzulänglichkeiten in entstellter Form sich unsern Augen darbietet. Alle Realistik in der Beurteilung dessen, wie es zu diesem Übelstand kam, darf nie dazu führen, diese Worte Gottes zu verachten oder sich über sie lustig zu machen. Es scheint ja doch überhaupt zur Eigenart echter Gottesoffenbarung zu gehören, so wie sie sich vor der letzten Parusie des Menschensohnes vollzieht, etwas von der Ungestalt und der Entstellung des „Ecce homo" an sich zu tragen[8].

Außerdem darf man die genannte Schwierigkeit nicht maßlos übertreiben. Auch im jetzigen lateinischen Psalterium finden sich nicht wenige wirklich gute Übersetzungen. Wenn man den Ehrentitel des „guten Lateins" nicht willkürlich auf gar zu eng begrenzte Bezirke lateinischer Sprachentwicklungen beschränkt, wird man zugeben, daß auch im heutigen Psalterium „klassische" Übersetzungen stehen. Ich erinnere z. B. — von wenigen Vokabeln abgesehen — an den Psalm „Miserere" (51 [50]). Welch herrliches Gebet, in lichtvoller Sprache, ist doch schon das einfache „Deus, in adjutorium meum intende; Domine ad adjuvandum me festina" (70 [69], 2)! Ein einziges „Beneplacitum est Domino super timentes eum, et in eis, qui sperant super misericordia eius" (147 [146], 11) gibt in kurzer Zusammenfassung fast etwas wie eine Lehre vom geistlichen Leben überhaupt. Wie viel Licht und Trost haben oft kurze Verse unseres lateinischen Psalteriums den Heiligen und Dienern Gottes in einer zweitausendjährigen christlichen Gebetsgeschichte des Psalters geschenkt! Man braucht — um ein Beispiel aus tausenden zu nennen — nur an die Rolle zu denken, die das „Misericordias Domini in aeternum cantabo" (89 [88], 2) im geistlichen Leben eines Wilhelm Eberschweiler gespielt hat, eines Mannes, der mit Gebet und Mystik in so außergewöhnlicher Weise vertraut war[9].

Die Gebete der Heiligen Schrift sind eine unausschöpfliche Quelle für wahre Frömmigkeit und echten Gebetsgeist. Welche Schätze hier in der Heiligen Schrift beschlossen liegen, wird noch viel klarer, wenn der Christ die Gebete der Schrift nicht nur in mündlicher Rezitation nachspricht, sondern wenn er in der Heiligen Schrift in frommem Nachsinnen den Gegenstand seiner Betrachtung findet. Dieser Gedanke führt uns zu „der zweiten Art, die Heilige Schrift zu beten".

2. *Die Heilige Schrift stellt „Himmelsleitern" in das Leben des Menschen hinein, an denen seine Gedanken leicht zu Gott emporsteigen.* — Unter all den Theophanien, von denen das erste Buch der Heiligen Schrift berichtet, ist wohl sicher eine der großartigsten und eindrucksvollsten das Traumgesicht, das der Patriarch Jakob schaute, als er auf der Flucht vor dem Haß seines Bruders seine Heimat, das „verheißene Land", verließ, um das ferne Mesopotamien aufzusuchen. In der Nacht sah er im Schlafe in der Nähe von Bethel die Himmelsleiter, eine Stiege, die vom Himmel her auf die Erde herabgestellt

[8] Vgl. E. Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien III. Freiburg 1940, S. 91—110

[9] W. Sierp, Ein Apostel des inneren Lebens. Wilhelm Eberschweiler SJ. Freiburg 1926, S. V f.

war. Oben darauf stand Gott selbst, und über ihre Stufen stiegen die Engel Gottes hinauf und herab (Gn 28, 10—22).

Es möchte widersinnig, ja kindisch erscheinen, wenn ein Christ, der diesen Bericht der Schrift betrachtet, auf diese Engel neidisch würde, weil sie es so leicht hatten, zum Himmel und zu Gott emporzusteigen. Und doch ist die Sehnsucht, die solchen Regungen des Neides zu Grunde läge, im Reiche Gottes erfüllt. Gott selbst hat eine „Himmelsleiter" auf unsere Erde herabgestellt, damit die offenbarungsgläubigen Menschen es leicht hätten, über ihre Stufen hinauf- und herabsteigend, aus den Niederungen des irdischen Lebens einen Weg zu Gott zu finden. Diese Himmelsleiter ist für den gläubigen Christen die Heilige Schrift. In der Betrachtung über ihre Worte und Berichte steigt er zu Gott empor, um von Gott erleuchtet, belehrt und gestärkt um so leichter Kraft und Mut zu einem wahrhaft christlichen Leben zu finden.

Über die Art und Weise, wie man diese Betrachtung über die Heilige Schrift anstellen kann, braucht nicht viel gesagt zu werden. Die Sitte der Schriftbetrachtung hat in den letzten Jahrzehnten weite Verbreitung gefunden. Viele Lehrbücher des geistlichen Lebens sprechen von dieser Kunst der Betrachtung. Die „Leben-Jesu-Betrachtungen", die nach den einzelnen Perikopen der Evangelien geordnet voranschreiten, sind weiter nichts als eine praktische Verwirklichung dieser „zweiten Art, die Heilige Schrift zu beten". Es ist auch bekannt, welche Mannigfaltigkeit der Formen diese Schriftbetrachtung in der Ausführung gewinnen kann. All das bedarf keiner ausführlichen Erklärung. Dem Zweck der jetzigen Ausführungen wird es förderlicher sein, an einige Voraussetzungen aus der katholischen Inspirations- und Schriftauffassung zu erinnern, die die theologische Grundlage für diese Art zu beten bilden und zugleich die Möglichkeit schaffen, daß diese Betrachtung der Heiligen Schrift so anregend und fruchtreich wird.

Der Katholik muß sich dessen bewußt sein, wie reich an Sinn und Bedeutung die Worte der Heiligen Schrift sind[10]. Der entscheidende und wesentliche Verfasser der Heiligen Schrift ist Gott, die alles umfassende und unendlich reiche Weisheit des Heiligen Geistes. Er hat nicht nur die Worte der Heiligen Schrift inspiriert, sondern auch die Dinge, die durch diese Worte bezeichnet werden, in seiner Vorsehung so bestimmt und angeordnet, daß sie zu Zeichen anderer Dinge im Reiche Gottes wurden. „Die Heilige Schrift versteht es, so von vergangenen Dingen zu berichten, daß sie eben dadurch das Künftige voraussagt[11]."

Wenn ein Christ bei der Betrachtung über Gn 14, das Opfer des Melchisedech, an das eucharistische Opfer Christi denkt oder bei der Erzählung vom Opfer Abrahams (Gn 22) an den Tod Jesu auf Golgotha, so sind das keine willkürlichen Gedankenspielereien, die mit dem wahren Sinn der Heiligen Schrift nichts zu tun haben. Nein, es handelt sich hier um Geheimnisse unseres Glaubens, die der Heilige Geist vom ersten Augenblick der Inspiration dieser Berichte an durch seine Erzählung darstellen wollte, selbst wenn dem menschlichen Hagiographen der Ausblick in diese Fernen der Erfüllung dieser Worte noch versagt war.

Das gleiche gilt von den vorbedeutenden Schilderungen der letzten Vollendung des Reiches Gottes und des christlichen Lebens im Jenseits. Jo 21, 1—14 berichtet, wie unser Herr nach der Auferstehung am See von Tiberias einigen Jüngern erschien. Jesus steht

[10] Vgl. hierüber Closen, Das Leben der Kirche als Deutung der Heiligen Schrift. Diese Zeitschrift 16 (1941) 167—182.

[11] Gregor der Große, Moralium, Buch 20, Kap. 1 (ML 76, 135).

am Strande und gibt den Jüngern, die noch auf dem See mit Rudern und Fischen sich abmühten, seine Weisungen. Dann lädt er sie ein, sich am Ufer des Sees mit ihm zusammen zu erquicken. Er selbst reicht ihnen Fisch und Brot. Wenn ein Christ bei diesem Bericht an das ewige Leben denkt, an die Stunde, in der der Herr seine müden Apostel einladen wird, sich am Gestade der Ewigkeit mit ihm zusammen der Ruhe des himmlischen Sabbats zu erfreuen, dann sind das wiederum keine willkürlichen Gedankenspielereien rein menschlicher Phantasie, die nichts mit dem eigentlichen Sinn der Heiligen Schrift zu tun hätten. Wenn irgendwo das, was die Scholastiker des Mittelalters den „anagogischen" Sinn der Schrift nannten, mit vollem Recht auf Texte der Bibel angewandt wird, dann ist das bei Jo 21, 1—14 der Fall. Auch diese Bedeutung hat der Heilige Geist gleich vom ersten Augenblick der Inspiration an durch seine Worte bezeichnen wollen.

Daß diese Art, die Heilige Schrift zu betrachten, der Anlaß zu Irrtümern und Mißbräuchen werden kann, ist selbstverständlich[12]. Aber die Sicherung, die solche Willkür vermeidet, ist leicht getroffen. Die Christen dürfen bei der Erforschung der Bedeutung der Heiligen Schrift sich nicht allzusehr auf rein persönliche Privatmeinungen verlassen. Sie müssen sich in allem führen lassen „durch den in der Überlieferung geheiligten Gebrauch der Väter und der Kirche"[13]. Das Leben der Kirche ist die beste Deutung der Heiligen Schrift[14].

Ein anderer „höherer" Sinn der Heiligen Schrift ist für das betrachtende Gebet äußerst anregend und fruchtbar. Man nennt ihn gewöhnlich den „moralischen" Sinn. Die Heilige Schrift „versteht es, mit denselben Darlegungen zu beschreiben, was früher geschah, und zu künden, was wir tun sollen"[15]. Diese Eigenart der Erzählungen der Heiligen Schrift ist allen, die nach den Berichten der Evangelien über das Leben Jesu betrachten, ganz bekannt und vertraut. Was hier über die unermüdliche Arbeit des göttlichen Heilandes gesagt wird, die er zur Ehre des Vaters und zum Heil der unsterblichen Seelen auf sich nahm, über seine Geduld und seine Güte, sein strahlend reines Leben, seine glühende Liebe zu Gott und den Menschen, alles Dinge, von denen jede einzelne Seite des Evangeliums Zeugnis ablegt, das ist nicht nur geschichtlich beachtliche Mitteilung über Ereignisse, die in einem fernen Land vor zweitausend Jahren stattfanden, nein, es ist zugleich Ansprache und Anruf an jeden einzelnen Christen heute, „er solle doch seinen Spuren folgen" (vgl. 1 Petr 2, 21). Diese „Sittenlehre" in den Texten der Heiligen Schrift gehört zu der Bedeutung der Worte, die der Heilige Geist vom ersten Augenblick der Inspiration an beabsichtigt hat. Ähnliches gilt von vielen anderen Erzählungen aus den Büchern des Alten und des Neuen Testamentes. Damit ist klar, welch ein unermeßlich weites Gebiet der Betrachtung dieser „moralische" Sinn der Heiligen Schrift den Gläubigen eröffnet, durchaus innerhalb des Bezirkes von Bedeutungen, die wir zum eigentlichen „Sinn der Heiligen Schrift" rechnen müssen.

Wenn der offenbarungsgläubige Mensch diese Betrachtung der Heiligen Schrift frommen Sinnes verrichtet, dann wird er leicht dieselbe ehrfürchtige Bewunderung in sich erfahren, die der Patriarch Jakob bei Bethel erlebte: „Wahrhaftig, der Herr weilt an dieser Stätte, und ich wußte es nicht! — Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes

[12] Vgl. den Brief von Kardinal Tisserant vom 20. 8. 41; AAS 33 (1941) 465—472.

[13] „Dall' uso tradizionale dei Santi Padri e della Chiesa"; Tisserant, a. a. O., S. 466.

[14] Zu vergleichen wäre hier der alte Grundsatz des Kirchenrechtes: „Consuetudo est optima legum interpres" (CIC, can. 29).

[15] Gregor der Große, a. a. O.

und die Pforte zum Himmel" (Gn 28, 16 f). Solch ehrfürchtige Bewunderung und heilige Freude wird sicher zu den ersten Wirkungen einer solchen Schriftbetrachtung gehören.

Ein weiterer Nutzen, der sich aus häufiger Schriftbetrachtung ergibt, ist der, daß die Rezitation von Gebeten aus der Heiligen Schrift jetzt viel leichter mit Andacht und Erbauung geschehen kann. Die Rezitation von Texten der Heiligen Schrift, z. B. der Psalmen beim liturgischen Offizium, kann ja kaum ohne eine gewisse Raschheit geschehen. Diese Raschheit der Rezitation bedeutet nun selbst da, wo sie das rechte Maß in keiner Weise überschreitet, für die Aufmerksamkeit und Andacht beim Gebet die Möglichkeit einer Gefahr. Wenn aber einer viel über die Psalmen betrachtet hat, dann hat er sich die einzelnen Lieder und sehr viele aus ihren Worten so bekannt und vertraut gemacht, daß sie seine Aufmerksamkeit leichter fesseln, auch wenn sie bei der liturgischen Rezitation mit einer gewissen Raschheit vorübereilen. In den einzelnen Liedern begegnen dem Menschen dann so viele liebe alte Bekannte, daß es ihm eher möglich wird, auch mit der inneren Aufmerksamkeit des Herzens andächtig bei diesen Texten zu verweilen. Die verschiedenen Arten, die Heilige Schrift zu beten, darf man ja nicht voneinander trennen. Sie müssen so miteinander verbunden werden, daß jede aus der andern reiche Förderung erfährt. Die Rezitation und die Betrachtung der Heiligen Schrift können nun beide noch bedeutend vertieft und befruchtet werden, wenn sie auch die „dritte Art, die Heilige Schrift zu beten", in ihren Aufgabenkreis einbeziehen. Diese dritte Art würde in folgendem bestehen.

3. *Die Heilige Schrift läßt den Menschen Worte hörbar vernehmen, mit denen Gott selbst ihn in diesem Augenblick anspricht.* — Gebet ist eine Unterhaltung des Christen mit Gott. Der Mensch spricht zu Gott und Gott zu ihm. Nun meinen die Menschen allerdings nicht selten, im Gebet müßten sie immer allein zu Gott reden. Davon, daß Gott auch zu ihnen spräche, können sie nie etwas merken. Es ist hier nicht der Ort, von außergewöhnlichen Gnaden des mystischen Gebetslebens zu handeln, bei denen Gott so zum Menschen spricht, daß dieser gar nicht mehr daran zweifeln kann, daß es Gott selber war, der zu ihm sprach. Wir möchten hier von einer Gnade des gewöhnlichen Gebetslebens sprechen, die allen Christen jederzeit zugänglich ist, von einer Art und Weise, in der Gott zu allen Menschen im Gebet so spricht, daß sie seine Worte klar und eindeutig vernehmen, in dem sichern Wissen, daß der große Herr des Himmels und der Erde jetzt zu ihnen redet. Eine solche Gebetsgnade wird allen durch die Worte der Heiligen Schrift geschenkt.

Man hat nicht selten von der Inspiration der Heiligen Schrift eine recht einseitige Vorstellung. Man meint, sie sei ausschließlich Sache einer fernen, längst entschwundenen Vergangenheit. Dieser Irrtum erinnert stark an die einseitige Auffassung, die viele bezüglich der Schöpfung des Weltalls haben. Auch da meinen viele, die Schöpfung der Welt bestehe lediglich in einer ersten Kraftanstrengung des göttlichen Schöpferwillens, mit der er vor vielen tausend Jahren die geschaffenen Dinge ein erstes Mal ins Dasein rief. Selbstverständlich ist diese Welt „in der Zeit" geschaffen. In einem Augenblick dieser Zeit hat sie ein erstes Mal begonnen da zu sein, nachdem sie „vorher" nicht bestand. Wenn wir aber die Schöpfertat von seiten Gottes betrachten, dann ist das Werk der Schöpfung „ewiges Leben", d. h. ein göttlicher Krafterweis, den Gott, nachdem er ein erstes Mal in der Zeit geschah, in jedem folgenden Augenblick des Zeitablaufes erneuert. Die „Erhaltung im Dasein", von der die Theologie spricht, ist weiter nichts als „die zur beständigen Dauer gewordene Schöpfungstat".

Ähnlich stehen die Dinge mit der Inspiration der heiligen Bücher. Natürlich ist auch das Werk der Inspiration „in der Zeit" geschehen. An einem bestimmten einzelnen Tag

der Weltgeschichte, in einer bestimmten konkreten Lage der Dinge hat ein Hagiograph, von Gottes Licht erleuchtet und von Gottes Kraft geführt, an einem heiligen Buch geschrieben. Wenn wir aber das Geschehen der Inspiration von seiten Gottes betrachten, dann müssen wir auch diesen Krafterweis Gottes ähnlich wie beim Werk der Schöpfung „ewiges Leben" nennen. Die Bücher der Heiligen Schrift waren nicht nur für die Hagiographen allein bestimmt, auch nicht nur für die Menschen, die jeweils ihre Zeitgenossen waren, sondern für alle offenbarungsgläubigen Menschen des ganzen weltumfassenden Reiches Gottes. Sie alle, ganz gleich aus welchen Nationen sie stammen, zu welcher Zeit oder in welchen Weltgegenden sie leben, sie alle spricht Gott durch die Worte der Heiligen Schrift an. Und was immer für Aussagen Gott in den heiligen Büchern getan hat, was immer für Behauptungen er darin aufstellte, er hält sie in Ewigkeit aufrecht. Gott wird nie etwas von den Aussagen, die er in der Heiligen Schrift getan hat, zurücknehmen. Zudem ist sich Gott in Ewigkeit seiner selbst und aller Aussagen, die er getan hat, voll und klar bewußt. Gott ist reines Licht. In ihm gibt es kein Vergessen, keine Traum- und Dämmerzustände des Unbewußten oder nur Halbbewußten. In dieser von göttlicher Klarheit durchleuchteten Bewußtheit, die außerhalb Gottes gar nicht möglich oder denkbar ist, hält er alle seine Aussagen ständig aufrecht und erneuert sie so beständig. Daher ist die Ansprache an alle Menschen, die durch die Worte der Heiligen Schrift geschieht, nicht nur Sache längst entschwundener Zeiten und versunkener Reiche und Länder, sondern durchaus auch Sache des gegenwärtigen Augenblicks, in dem wir leben. Wenn also einer beim Lesen oder Hören von Schriftworten die Lage der Dinge sich so vorstellt, als wenn diese Worte in diesem Augenblick von Gott zu ihm persönlich gesagt würden, so sind das keine willkürlichen Gedankenspielereien der eigenen Phantasie. Es ist die rechte Beurteilung und Würdigung eines Buches, das der ewige Gott für alle Menschen des alle Zeiten und Räume umfassenden Gottesreiches inspiriert hat.

Es ist leicht ersichtlich, welch eine unausschöpfliche Quelle der Anregung und Befruchtung für das Gebet der offenbarungsgläubigen Christen in dieser Tatsache liegt, daß Gott einen jeden im gegenwärtigen Augenblick durch die Worte der Schrift persönlich anspricht. Da ist z. B. ein Mensch in schwerer innerer Bedrängnis und Versuchung. Er liest das bekannte Wort: „Sei getreu bis in den Tod, und ich werde dir die Krone des Lebens geben" (Offb 2, 10); dies Wort ist nicht nur vor vielen Jahrhunderten einmal von irgendeinem inspirierten Hagiographen in einem fernen Land geschrieben worden; nein, diese Worte werden in diesem Augenblick von Gott selbst an diesen Menschen gerichtet, um ihn in dieser Notlage zu stärken und zu leiten.

Es bedarf keiner langen Begründung und Erklärung, daß auch dieses Hinhorchen auf die Worte Gottes, die im gegenwärtigen Augenblick durch die Heilige Schrift an den Menschen ergehen, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, „gesunden Menschenverstand" voraussetzt. Nur im Lichte der Vernunft, die durch den Glauben erleuchtet wird, kann ein Mensch diese Worte recht verstehen. Nicht jedes Wort der Heiligen Schrift gilt für jeden, ganz gleich in welcher Lage er sich befindet. Wenn einer z. B. das Verdammungsurteil aus Mt 25, 41: „Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer!" liest und dann meinen würde, diese Worte würden im gleichen Augenblick ihm persönlich vom Herrn gesagt, so würde er offenbar einen verhängnisvollen Irrtum begehen. Denn es ist klar, daß diese Worte nur Geltung haben unter Voraussetzung einer bestimmten Bedingung, wenn nämlich ein Mensch bis zum letzten Stündlein seines Lebens Feind Christi geblieben ist. Ob solche vorausgesetzte Bedingungen im betreffenden Leser der Heiligen Schrift verwirklicht sind oder nicht, wird die vom Glauben geführte Vernunft

gewöhnlich sehr leicht entscheiden können. Wenn einmal Zweifel bleiben sollten, dann kann sich der Mensch, der die Worte der Schrift hört, in ähnlicher Weise aus seiner Verlegenheit helfen, wie es der Beter von Ps 35 (34) getan hat. Gar zu gerne hätte er es sich so vorgestellt, als ob die Worte: „Dein Heil bin ich"[16], jetzt in der Stunde seines Gebetes von Gott zu ihm gesagt würden. Aber dessen war er nicht sicher. Um nun dem eigenen Gutdünken im Gebete nicht zu viel zu vertrauen, sprach er zum Herrn: „Sprich du zu meiner Seele: dein Heil bin ich" (V. 3). So hatte er seinen Wunsch erfüllt, ohne sich etwas von göttlicher Planung oder göttlichem Ratschluß anzumaßen.

Bei sehr vielen Texten kann übrigens nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, in welchem Sinne sie für den jetzigen Menschen im gegenwärtigen Augenblick gelten[17]. Und es wäre wohl sicher nicht richtig, wenn man wegen einer etwaigen Gefahr des Mißbrauchs diese Art, die Heilige Schrift zu beten, vollkommen übergehen und ausscheiden würde, die die Andacht des Herzens und die heilige Freude am Gebet sowohl bei der Rezitation wie auch bei der Betrachtung der Heiligen Schrift so stark anregen und fördern kann, in der sich der Begriff der „Kommunion des Wortes Gottes", von dem wir oben sprachen, so ausgezeichnet erfüllt.

Im ersten Makkabäerbuch steht ein Wort über Bedeutung und Kraft der Heiligen Schrift, das auch der gläubige Christ niemals genug beherzigen kann. In Zeiten großer nationaler und religiöser Not hatten die Israeliten Bündnisse mit Rom und Sparta geschlossen. In einem Schreiben, das man von Jerusalem nach Sparta sandte, war der Ausdruck gebraucht von der „Bundesgenossenschaft und Freundschaft" zwischen den beiden Völkern. Fast als wenn die Verfasser des Briefes fürchteten, schon durch das bloße Wort „Bundesgenossenschaft und Freundschaft" vom grenzenlosen Vertrauen auf ihren Gott abgefallen zu sein, fügen sie sogleich hinzu: „Nicht als wenn wir irgend etwas von diesen Dingen nötig hätten; wir haben ja zum Trost die heiligen Bücher, die in unseren Händen sind" (12, 9). Man muß schon die zeitgeschichtlichen Verhältnisse von damals sehr gut kennen, um die ganze Glut des Glaubens und die Innigkeit der Liebe zur Heiligen Schrift annähernd zu würdigen, die sich in diesen Worten offenbart. Es ging um Sein und Nichtsein des Volkes und seiner Religion. Das Leben des Gottesvolkes war in Frage gestellt. Und mitten in all diesen Katastrophen und all der Gefahr bekennen die Schreiber dieses Briefes, eine Hilfe von Menschen „hätten sie nicht nötig". Ihr entscheidendes Vertrauen setzten sie nicht auf irgendeine Hilfe, die ihnen von Menschen kommen konnte. Und der Grund, warum sie mit so unerschrockener Freiheit des Geistes all dem entgegenschauten, was da zu kommen drohte, war nur der eine: „Wir haben zum Trost die heiligen Bücher, die in unseren Händen sind." Diese Menschen hatten im Geist des Glaubens und im Gebet erfahren, welch unausschöpfliche Quelle von Trost und Seelenkraft im geschriebenen Gotteswort liegt. Eine göttliche Kraft der Heiligen Schrift, die auch heute noch nicht geschwunden ist. Je mehr einer es lernt, im Sprechen der Gebete aus der Bibel, in der Betrachtung über sie und im Hinhorchen auf das Gotteswort, das hier im gegenwärtigen Augenblick erklingt, die Heilige Schrift zu „beten", desto stärker wird sich ihm die Überzeugung festigen, daß auch er auf keine menschliche Hilfe letztlich angewiesen ist, weil er „zum Trost die heiligen Bücher hat, die in seinen Händen sind".

[16] Vgl. z. B. Ps 3, 9; 27 (26), 1; 37 (36), 39; 69 (68), 30.

[17] Z. B. Mt 11, 25—30; Jo 8, 12.

Ströme fließen aus seinem Leib

Die aszetische Deutungsgeschichte von Joh. 7, 37. 38.

Von Hugo Rahner, Sitten

Die Skizze einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung, deren äußerste Umrisse wir vorgezeichnet haben[1], erwies bei aller Vereinfachung der Linien jedenfalls das eine: Die Form, in der uns die betende Kirche heute die Herz-Jesu-Verehrung vorlegt, ist durchwirkt von dem Bild des Herzens, das der erlösten Menschheit die Wasserquellen der Gnade spendet. ‚Qui Corde fundis gratiam', lautet das Ende aller Hymnen des Festes. Väter und Theologen von Augustinus bis Canisius, die in den Lesungen der Oktav ihren Preis des Herzens Jesu wie zu einem Chor vereinen, sprechen von dem lebendigen Wasserquell, dessen Born Jesu Herz ist. Und sie bedienen sich dieses Bildes, um den erhabensten Gedanken der Offenbarung Ausdruck zu geben: Das lebendige Wasser, das einem durchbohrten Herzen entströmt, ist der anschauliche Inbegriff der Wahrheit, daß dem Menschengeschlecht wieder ‚Geist' geschenkt wurde, aber durch den blutigen Tod des Menschen, der den Geist in der Fülle besaß, weil er Gott ist. Dieser Geist ist hinwiederum Inbegriff aller ‚Gnade': der Kirche, die aus Jesu Herz hervorgeht, der Sakramente, die seinem Inneren entquellen, der barm„herzigen" Liebe, der helfenden Kraft der Aszese, des berauschenden Quells mystischer Tränkung. So gehört das Bild vom lebendigen Wasser, das Jesu Herz entquillt, zu den grundlegenden und formenden Vorstellungen, aus denen sich Aszese und Mystik bis auf unsere Tage lebendige Anregung holt. In der Geschichte dieses Bildes aber spielt eine wesentliche Rolle das Wort aus dem siebten Kapitel des Johannesevangeliums: ‚Ströme lebendigen Wassers fließen aus seinem Leib.'

Schon eine gedrängte Zusammenstellung all der Gebetsworte, die im heutigen Offizium des göttlichen Herzens von der ganzen Kirche gebraucht werden, erweist die formende Kraft der Vorstellung, um deren aszetische Geschichte es uns hier geht. Aus dem Herzen des Herrn geht ‚Geist' aus in der Gestalt des siebenfachen Wasserstroms (Vesperhymnus, 4. Strophe). Dieser Geist ist aber nichts anderes als die Kirche, wie der gleiche Hymnus unmittelbar zuvor sang: ‚Aus einem wundgerissenen Herz entspringt die Kirche, Christi Braut.' Und die Wirkung dieser Kirche ist die Heimholung des ganzen Menschengeschlechtes aus Sünde ins Leben, sie ist's, die das lebendige Wasser aus Jesu Herz vermittelt: ‚An dieser Quelle schöpfen sich die Völker Sühne aller Schuld' (Matutin, Hymnus 4. Strophe). Das sind die ‚Strombäche von Erbarmnis und Gnade", von denen die Präfation in deutlicher Anlehnung an Ps 35, 9. 10 und Isaias 66, 12 spricht: Aus Jesu Herz quillt der ‚Strombach der Wonne' und der ‚Strombach des Friedens', in denen die Prophetie des Alten Testamentes die Erfüllung messianischen Heils sah. Darum wendet sich die Antiphon der ersten Nokturn mit den gleichen Psalmworten unmittelbar an das Herz Jesu: ‚Bei dir ist der Quell des Lebens und mit einem Strombach von Wonne tränkst du uns, o Herr!' Jetzt ist erfüllt, was Isaias als Danklied der Erlösten anstimmte: ‚Mit Jubel werdet ihr Wasser schöpfen aus den Quellen des Heilands' (Is 12, 3 Vulg.), und dieses Wort ist der immer wiederholte Versikel nach den Hymnen aus Laudes und Vesper.

So wird dieses Beten zum Quell des Herzens Jesu zu einer gebeteten Dogmatik, die sich tiefsinnig der Worte der Schrift und der Gedanken der größten unter den Kirchenvätern bedient, um das Mysterium vom lebendigen Wasser aus Jesu Seitenwunde auszusprechen. Aber wie in

[1] Vgl. diese Zeitschr. 18 (1943) 61—83.

den aus Vätern und Theologen entnommenen Texten die Gedanken immer wieder zu dem Wort aus Jo 7, 37 zurückkehren (vgl. etwa Petrus Canisius in seiner Homilie am 6. Tag der Oktav), so auch das Offizium selbst. In der zweiten Antiphon der Laudes heißt es: ‚Es stand Jesus und schrie die Worte: Wer Durst hat, der komme zu mir und trinke.' Und als ob die Kirche uns ausdrücklich sagen wollte, daß die köstlichste Gabe des in der Auferstehung verherrlichten Herrn das seinem Inneren entspringende Wasser des Geistes sei, führt sie in der Herz-Jesu-Messe, die in der Osterzeit gebetet wird, als Kommuniongebet den Jubelruf ein: ‚Wenn jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke, Alleluja, Alleluja.'

In diesem Offizium hat also die Kirche unserer Tage ein vollendetes Kunstwerk geschaffen, das von der tiefen Theologie und der hehren Schönheit altchristlicher Herz-Jesu-V. durchformt ist. Es ist mithin ein Dienst an der Aszese und Mystik dieser kirchlichen Form der Herz-Jesu-V., wenn wir jetzt darlegen, auf welche Weise das Wort des Herrn bei Jo 7, 37 mit dem Werden der altchristlichen Herz-Jesu-V. in Verbindung kam.

I.

Zuerst obliegt es uns, zu zeigen, welche aszetische Geschichte die Deutung des Wortes im traditionellen Sinn durchgemacht hat. Nach dem Text der besten altchristlichen Handschriften des Johannesevangeliums, vor allem denjenigen, die dem theologischen Leben in Alexandria ihren Ursprung verdanken, lautet das Wort so:

‚Wenn jemand Durst hat, so komme er zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, Ströme werden fließen aus seinem Leibe lebendigen Wassers.'

Der ältesten Auslegung dieses so gestalteten Textes begegnen wir nun ebenfalls in Alexandria, und zwar in der theologisch tief durchdachten Aszese des Origenes. Das Ideal, auf das seine Frömmigkeit zielt, ist der Aufstieg des christlich Glaubenden zu den Höhen der ‚Gnosis', d. h. der von Gottes Gnade gewährten tiefen, innerlichen Erkenntnis der Mysterien, die Gott in den Worten der Heiligen Schrift und in den Sakramenten der Kirche verhüllt und geoffenbart hat[2]. Diese Entwicklung von Glauben zu Erkennen sinnbildet Origenes gerne mit dem Symbol des Brunnnengrabens: denn tief am Grund unseres innersten Herzens quillt das lebendige Wasser des Logos, der uns innewohnt, und wer in sittlichem Streben alle Hindernisse wegräumt, der gelangt hinunter zum Wasserquell, der dann in seinem Herzen aufsprudelt und die Seele zum Überfließen bringt. ‚Laßt uns Brunnschächte graben', so sagt er in einer Predigt, ‚räumt weg alle Erde, reinigt euch von allem Schmutz und allem Lehm irdischer Gedanken: dann werdet ihr in eurem Brunnquell lebendiges Wasser finden, jenes Wasser, von dem der Herr sprach: Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden fließen Ströme lebendigen Wassers[3].' Wer so den Quell in seinem Inneren zum Strömen bringt, wird durch den Aufstieg in die Innerlichkeit, durch das stete Hineinschreiten in die Kenntnis der Geheimnisse Gottes auch zum Lehrer für andere. Und eben dieses Lehren des Nächsten ist dann das ‚Überfließen' der Wasserströme: ‚Wenn ihr die Mysterien, die in den göttlichen Schriften verborgen liegen, zu schauen lernt, dann macht ihr im Geiste Fortschritte, Fortschritte im innerlichen Verständnis. Dann beginnt ihr selber Lehrer für andere zu werden, und Ströme lebendigen Wassers werden aus euch entströmen[4]!'

---

[2] Vgl. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen der christlichen Mystik. Tübingen 1930, S. 76 ff. — A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster 1938, S. 84 ff.

[3] Genesishomilie 13, 3 (GCS Origenes VI, S. 118, Z. 21—26).

[4] Genesishomilie 13, 4 (GCS VI, S. 119, Z. 3—5). — Vgl. auch Numerihomilie 12: ‚Von dem Brunnquell und seinem Lied' (GCS VII, S. 93 ff). — Hoheliedkommentar 3 (GCS VIII, S. 206, Z. 15—22). — Isaiashomilie 7, 3 (GCS VIII, S. 283, Z. 11—23).

So gewinnt denn das Wort in dem aszetisch-mystischen System des Origenes einen ganz bestimmten Sinn: Es wird interpretiert als Voraussage der Geistvermittlung durch die Lehre, zu welcher der vollkommen gewordene Gnostiker aus der Fülle seiner innerlichen Verbundenheit mit dem im Seelengrund sprudelnden Wasser des Logos befähigt und berufen ist.

Die weitere Geschichte der Deutung des im obigen Sinn überlieferten Textes aus Jo 7, 37 kann am besten bezeichnet werden als abgeschwächter Origenismus. Um die Gefahren des zwar tiefsinnigen, aber allzusehr platonisch und philonisch gedachten Systems origenischer Aszese zu bannen, spricht man fürderhin nicht mehr so sehr von Gnosis und von Logos, sondern von Glauben und von Christus. Das aszetische Ideal gipfelt in dem Bestreben, durch Aszese und betendes Nachdenken so von den Mysterien des Glaubens erfüllt zu werden, daß man von dieser innerlichen Christusverbundenheit auch anderen mitteilen kann: und eben dieses Mitteilen ist das Überquellen des lebendigen Wassers aus dem Innern des Gläubigen. Man sieht: Grundsätzlich bleibt die Deutung das gleiche, und Jo 7, 37 ist von nun an ein Wort, dem man nur diesen aszetischen Sinn gibt.

Athanasius hat es so in seinen Osterfestbriefen[5] ausgelegt, und so war es dogmatische Lehre an der alexandrinischen Katechetenschule, wie wir noch aus Didymus erkennen, der einmal sagt: ‚Wenn jemand das Wissen um Gott voll in sich aufgenommen hat, dann hat er in sich einen Quell lebendigen Wassers, der ins ewige Leben sprudelt, so daß aus seinem verständnisvoll gewordenen Innern, gleichsam seinem Leib, Ströme lebendigen Wassers fließen[6].' Die griechische Aszese ist davon nicht mehr abgegangen[7]. Dem Nächsten die Lehre des Evangeliums verkünden, darin erschöpft sich der Sinn von Jo 7, 37. 38. Nur Gregor von Nyssa, des Origenes kongenialer Schüler, baut das Wort noch einmal in ein tiefsinniges System der Mystik ein. Die ‚Braut' seiner Hoheliederklärung ist der Mystiker, in dessen tiefstem Innern sich das erstaunliche Paradox vollzieht, daß er ‚Brunnen' ist und doch ‚lebendiges' Wasser ausströmt. Seine Seele wird zum ‚Schatzhaus des Brunnens', auf dessen Grund das Ewige Wort, die Quelle aus dem Herzen des Vaters, entspringt[8]. Diese Mystik des Nysseners lebt in Byzanz noch lange weiter. Um nur ein Beispiel anzuführen aus der Fülle der Texte östlicher Mystik, die das letzte Echo aus dem Chorlied des Origenes darstellt: Niketas Stethatos sagt in seinen Gnostischen Centurien: ‚Wenn ein Mensch es in der Frömmigkeit zu vollkommenem Leben gebracht hat ... dann steigt ein Brunnquell heimlicher Weisheit aus seinem Herzen auf wie aus dem Haus Gottes (vgl. Ezechiel 47, 1) und speist den Strombach, der durch die Binsenniederung fließt, das bedeutet: Er strömt zu den Menschen, die von der Trockenheit und der Hitze der Leidenschaften noch ausgedörrt sind. Dann wird sich dieser Mensch bewußt, daß sich an ihm nun erfüllt hat, was der Herr sprach: Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen[9]!'

[5] Osterfestbrief 1, 3 (PG 26, 1362B); 3, 1 (1380A); 7, 7 (1394B); 20, 1 (1431B); 44 (1441f).

[6] Enarrat. in Epist. Judae (PG 39, 1817AB).

[7] Vgl. etwa Cyrillus von Jerusalem, Catech. 16, 11 (PG 33, 932C). — Eusebius, Demonstratio evangelica VI, 18, 48/50 (PG 22, 456C). — Gregor von Nazianz, Oratio theologica 3, 20 (PG 36, 100C).

[8] Homilie 8 zum Hohenlied (PG 44, 941D); Homilie 11 (1004C); Homilie 9 (977B/D). Vgl. dazu H. U. v. Balthasar, Der versiegelte Quell. Gregors von Nyssa Auslegung des Hohenlieds, Salzburg-Leipzig 1939, S. 111.

[9] Gnostische Kapitel, Centurie III, 55 (PG 120, 1178AB).

Indessen ist das Wort Jo 7, 37. 38 zumeist nicht in diesem mystischen Bereich, sondern in einem viel nüchterneren Sinn aszetischer Anwendung verwertet worden. Nicht nur unter dem Einfluß der aller Mystik und Allegorie abholden Exegeten der antiochenischen Schule, wie etwa in dem nur syrisch erhaltenen Kommentar zum Johannesevangelium des Theodor von Mopsvestia, der so interpretiert: ‚Hiermit will Christus sagen, jeder, der an mich glaubt, soll erfüllt werden mit Gnade wie mit einem Strom, der nicht bloß nicht austrocknet, sondern in ihm auch zu einer Quelle wird, die für ihn genügt und vielen andern nützlich ist[10].' Es legt auch Johannes Chrysostomus[11] die Stelle so aus, und mit ihm die byzantinischen Exegeten.

Von entscheidender Bedeutung für das Geschick der Stelle ist es indes geworden, daß auch das Abendland die Deutung des Origenes in der moralisch abgeschwächten, dafür dogmatisch klareren Form übernommen hat, wie sie der ‚Origenes des Westens', Ambrosius von Mailand, vorlegte. Der Mensch, der im Tugendfortschritt so weit kam, daß er von dem inneren Reichtum seines geistlichen Wissens anderen mitteilen kann, der ist's, an dem sich das Wort Jo 7, 37 erfüllt. ‚Es gibt Flüsse, die aus dem Inneren dessen strömen, der bei Christus getrunken und vom Geist Gottes sich erfüllt hat. Ein solcher fängt dann an, anderen die frohe Botschaft von Jesus, dem Herrn, zu verkünden[12].' ‚Denn wer einmal vom Neuen Testament getrunken hat, der ist nicht nur selbst ein Fluß, sondern Ströme lebendigen Wassers entquellen seinem Leib, Ströme des Wissens, Ströme des Verständnisses, Ströme der Weisheit[13].'

Eine letzte Entfaltung und zugleich Abschwächung des Wortes bedeutet es, wenn dann Augustinus ihm eine Deutung gibt, die für die weitere Geschichte der Innerlichkeit das ganze Mittelalter hindurch klassisch geblieben ist. ‚Leib', so sagt er, bedeute hier ‚das Herzensgewissen des innerlichen Menschen.' Aus diesem Herzensgrund fließen die Ströme lebendigen Wassers. Dann stellt er die Frage: „Was aber bedeutet hier der Quell und was bedeutet der Strom, der aus dem Leib des innerlichen Menschen quillt?" Und die Antwort, die das Mittelalter ungezählte Male wiederholen wird, lautet: „Das bedeutet die liebende Gesinnung, mit der man dem Nächsten helfen möchte" (benevolentia qua vult consulere proximo)[14]. Noch Thomas von Aquin hat keine andere Deutung zu Jo 7, 37. 38 zu geben als diese: „Wer sich beeilt, dem Nächsten durch Rat zu Hilfe zu kommen und die verschiedenen Gnadengaben, die er von Gott empfangen hat, anderen mitzuteilen, aus dessen Leib entquellen die Ströme lebendigen Wassers[15]."

So ist denn die Geschichte der Auslegung des Herrenwortes Jo 7, 37. 38 unter dem bestimmenden Einfluß des Origenes und unter dem Versuch, seine aszetisch-mystische Lehre, in die er das Wort einbaute, abzuschwächen, zur Geschichte einer zweifachen Deutung geworden: Entweder spielt das Wort eine Rolle in der erhaben kühlen Atmosphäre einer griechischen Logosmystik von sehr intellektuellem Gepräge (wie bei Origenes selbst, bei Gregor von Nyssa und den byzantinischen Mystikern); oder aber es wird gedeutet im Sinne eines nüchternen, meist etwas biederen Aszetismus entweder (wie bei Ambrosius) des Lehrhaften, oder (wie bei Augustinus und dem Mittelalter)

[10] Johanneskommentar, Syrische Ausgabe von J. B. Chabot, Paris 1897, S. 197 f. — Fragment zu Jo 7, 38, griechisch erhalten (PG 66, 749 CD).
[11] Homilie 51, 1 (PG 59, 283 f).
[12] Epistola 2, 2 (PL 16, 879 C; 880 A).
[13] Epistola 63, 78 (PL 16, 1210 C).
[14] Tractatus in Joannem 32, 4 (PL 35, 1643 CD).
[15] Commentum in Joannem VII, lect. 5 (Parmaausgabe Bd. X, S. 437).

des Sittlich-Erbaulichen, des Apostolischen, des Werktätigen, eben der Nächstenliebe im weitesten Sinn. Aufs Ganze gesehen, ist dies auch in der exegetischen und frommen Literatur der Neuzeit die geläufige Weise der Auslegung geblieben.

II.

Aus ganz anderen Quellen entspringt und in anderen Bahnen verläuft nun die Geschichte der zweiten Deutung, die das Wort gefunden hat und die wir mit geschichtlicher Berechtigung als Urgrund auch der Entstehung der altchristlichen und damit der frühmittelalterlichen Herz-Jesu-V. ansprechen. In einer Reihe von Bibelhandschriften, griechischen sowohl als altlateinischen, lautet der Text bei Jo 7, 37. 38 so:

‚Wenn jemand Durst hat, so komme er,
und es trinke, wer an mich glaubt.
Wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers
werden fließen aus seinem Leib.'

Man sieht auf den ersten Blick den durch eine verschiedene Interpunktion und eine damit gegebene Verschiedenheit der Satzabteilung sich ergebenden neuen Sinn des Wortes. Mit dem Wort ‚Wie die Schrift sagt' beginnt ein neuer Satz, und somit gilt die Aussage ‚Ströme lebendigen Wassers werden fließen aus seinem Leib' nicht in erster Linie von dem Gläubigen, sondern von Christus selbst, der mit diesem Wort auf sich, auf seinen menschlichen Leib hinweist als auf die Quelle lebendigen Wassers, an der es zu trinken gilt für jeden, der Durst hat. Das griechische Wort ‚koilia', das ‚Leib' bedeutet, ist nach der Ansicht der kundigsten Kenner der aramäischen Sprache das Gleichwort für ‚Inneres' oder für ‚Herz'. Somit wollte Christus in feierlicher Stunde und mit lautrufender Stimme verkünden: Wenn jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke bei mir! Denn die Schrift hat es vorausverkündet: Ströme lebendigen Wassers werden aus dem Herzen des Messias ausströmen!

Es bedarf hier keiner langen Erklärungen, daß diese Deutung des Wortes, rein exegetisch und textkritisch betrachtet, zwar ihre Berechtigung hat, aber die andere, früher vorgelegte, in keiner Weise ausschließt oder auch nur um das Recht ihrer von der Tradition geheiligten Gültigkeit bringen will. Ja, aufs ganze gesehen, würden sich beide Deutungen schön ergänzen: denn auch in der ersteren bleibt ja letztlich Christus, der Messias, die Quelle des Geistes, aus der der Glaubende seine eigene Überfülle erst getrunken haben muß; und in der zweiten, die zunächst alles nur von dem Messias versteht, bleibt doch bestehen, was gleich nachher Johannes erklärend beifügt: ‚Dies aber sagte er von dem Geist, den diejenigen empfangen sollten, die an ihn glauben' (Jo 7, 39), und es bleibt vor allem die andere Stelle bei Jo 4, 14: ‚Das Wasser, das ich gebe, wird in ihm zum Quell, der ins ewige Leben hinübersprudelt.'

Auf was es uns hier allein ankommt, ist die aszetische Deutungsgeschichte des Wortes und der Nachweis, daß man ihm in der Tat den jetzt zu behandelnden Sinn gegeben hat und damit ein Gedankengebilde schuf, das für die Geschichte der Aszese und Mystik von tiefstem Einfluß wurde.

Es läßt sich nun der geschichtliche Nachweis führen, daß man in einem viel älteren und ganz anders gerichteten Kreis urchristlicher Theologie, als es das Alexandria des Origenes war, dem Wort Jo 7, 37. 38 jenen Sinn gegeben hat, der sich in der oben genannten anderen Interpunktion niederschlug. Der erste Zeuge dafür ist Hippolyt von Rom, der in seinem Danielkommentar, der ältesten exegetischen Schrift der Urkirche, die wir noch besitzen, zeitlich vor Origenes, das Wort also deutet. Er spricht von den vier Strömen, die einst dem Paradies entquollen, und findet dies erfüllt in dem von Christus in seiner Kirche gebrachten Heil. Christus selbst ist dieses Paradies, und seinem Leib, der da ist die Kirche, entquellen die Ströme lebendigen Wassers, die aus der in Sünde toten Erde wieder ein Paradies machen. Dann sagt er:

‚Ein Strom von unaufhörlichen Wassern fließt nun, und vier Ströme teilen sich aus ihm, hinrauschend über die ganze Erde. Das sieht man an der Kirche. Denn Christus ist der Strom, und er wird durch das vierteilige Evangelium in der ganzen Welt verkündet, über die ganze Erde hinströmend heiligt er alle, die an ihn glauben. So hat es auch der Prophet verkündet: ‚Ströme fließen aus seinem Leib[16].'

Dieser Prophet ist nach der uralten, aus Ephesus stammenden Tradition kein anderer als der Apostel Johannes. Und was Hippolyt hier aussagt, ist die ebenfalls aus Kleinasien, also aus dem theologischen Kreis der lebendigen Johannestradition, stammende Erklärung des geheimnisvollen Wortes bei Jo 7, 37. 38. So hat es auch schon Irenäus verstanden, der des Hippolyt Lehrer war und der selbst wiederum zu Füßen des Polykarp von Smyrna saß, der noch Johannes selbst gesehen und aus seinem Mund die Worte des Lebens vernommen hatte.

Auch nach Irenäus ist die Kirche der Leib Christi, aus dem die Wasser des Geistes über die ganze Erde ausströmen und uns Menschen zusammenfassen zu dem einen Leib Christi. ‚In uns allen aber ist der Heilige Geist, und der ist das lebendige Wasser, das der Herr allen spendet, die in rechter Weise an ihn glauben[17].' Dieses Wasser strömt nur aus dem wahren Leib Christi, der da ist die heilige Kirche. Mithin kann Irenäus geradezu sagen: ‚Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade. Der Geist aber ist Wahrheit. Wer also nicht an diesem Geist Anteil hat, der wird auch nicht an der Brust der Mutter Kirche genährt, der kann auch nicht trinken von dem kristallklaren Wasserquell, der dem Leib Christi entsprudelt[18].'

Was hier der Presbyter von Lugdunum in theologischer Abwehr der gnostischen Häresien sagt, ist zur gleichen Zeit auch die Überzeugung der Frömmigkeit seiner Christengemeinde. Davon gibt uns heute noch klassisches Zeugnis der Bericht, den ein Mitglied der Kirche von Lyon an die Glaubensbrüder in Kleinasien vom Martyrium des Diakons Sanctus aus Vienne sandte. Mitten in den furchtbaren Qualen der Folterung blieb dieser urchristliche Held standhaft und wiederholte auf alles Befragen immer nur das eine Wort: ‚Ich bin ein Christ!' Den Grund dieser Kraft gibt der Märtyrerbrief aus Lyon mit diesen Worten an, und es ist eines der großen Zeugnisse altchristlicher Herz-Jesu-V.:

‚Er aber blieb unerschüttert und fest, unnachgiebig blieb er bei seinem Bekenntnis. Denn wie ein linder Tau und wie eine Kraft floß auf ihn herab wie aus himmlischer Quelle das lebendige Wasser aus dem Herzen Christi[19].'

Vor dem Blick des Märtyrers steht der verherrlichte Christus, der lebendige Fels, aus dessen Innerem der himmlische Wasserquell fließt. So hatte es schon, aus unmittelbarer Überlieferung der Theologie Kleinasiens, der Märtyrer Justinus ausgesprochen, als er schrieb: „Eine Freude ist es für uns, in den Tod zu gehen für den Namen des herrlichen Felsens, der lebendiges Wasser in die Herzen derer sprudeln läßt, die da Wasser des Lebens trinken wollen[20]." Und noch tiefer führt uns ein anderes Zeugnis aus der johanneischen Tradition der kleinasiatischen Urkirche, ein Fragment aus dem Werk des Bischofs Apollinaris von Hierapolis ‚Über das Osterfest'. Er spricht

[16] Danielkommentar I, 17 (GCS Hippolyt I, 1, S. 29, Z. 11—16).

[17] Adversus Haereses V, 18, 2 (Harvey II, S. 374, Z. 5—7).

[18] Adversus Haereses III, 24, 1 (Harvey II, S. 132, Z. 2—7).

[19] Aufbewahrt bei Eusebius, Kirchengeschichte V, 1, 22 (GCS Eusebius II, 1, S. 410, Z. 10—13). — Deutsche Übersetzung bei H. Rahner, Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts (= Zeugen des Wortes, 32), Freiburg 1941, S. 61.

[20] Dialog mit Tryphon 114, 4 (Otto, Corpus Apologetarum I, 2, S. 408, Z. 8—11).

von der geheimnisvollen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, von dem Blut des erlösenden Todes und dem Wasserquell des aus diesem Blut quellenden Lebens des Heiligen Geistes. Und er sagt:

‚Christus ist's, der seine Seite hat durchbohren lassen, er ist's, der aus dieser Wunde der Seite entquellen ließ die zwei Ströme, die alles wieder rein machen: Wasser und Blut, Wort und Geist[21].'

‚Geist' also ist uns zuteil geworden, so will er sagen, aus dem ‚Blut' des menschlichen Todes, den Gott gelitten hat. Das ist die hehre Theologie, die der Apostel Johannes selbst in seinem ersten Brief darlegt gegen alle, die etwa wähnten, Jesu Erlösung sei nur ‚im Wasser' gekommen, nur in der Geistspendung der gnostischen Verklärung, nicht aber ‚im Blut' des echten und bitteren Menschentodes. Und so lautet denn das von Gottes inspirierendem Geist selbst diktierte Urwort jeglicher Herz-Jesu-V.:

‚Dieser ist es, der da kam in Wasser und Blut, Jesus, der Messias. Nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist es, der dafür Zeugnis gibt, denn der Geist ist Wahrheit. Drei sind es also, die Zeugnis geben: der Geist und das Wasser und das Blut. Und diese drei sind eins' (1 Jo 5, 6. 7).

Johannes wiederholt damit in seinem Brief, der ja sozusagen das zusammenfassende Vorwort zu seinem Evangelium bildet, feierlich das Zeugnis, das er selbst gab von dem geheimnisvollen Vorgang bei Christi Kreuztod: ‚Einer der Soldaten durchbohrte seine Seite mit einer Lanze, und sogleich quoll Blut und Wasser hervor. Und der es gesehen hat, gibt Zeugnis davon und wahr ist sein Zeugnis' (Jo 19, 34. 35). In diesem Augenblick, als das im Tode gebrochene Herz des Herrn die Ströme von Blut und Wasser ergoß, erfüllte sich, wie Johannes ausdrücklich hinzufügt (Jo 19, 37), die zweifache Weissagung vom kommenden Heil des Messias: das Wort vom geschlachteten Lamm, dem kein Bein zerbrochen wird (Exod 12, 46), und das andere vom Durchbohrten, zu dem Jerusalem aufschaut und der ausgießen wird den Geist der Gnade und des Gebetes (Zach 12, 10). Nun ist es für die Entfaltung der urchristlichen Christusfrömmigkeit von hoher Bedeutung geworden, daß Johannes von eben diesen beiden erfüllten Prophezeiungen auch in seiner Geheimen Offenbarung spricht. Am Ende der Tage wird er wiederkommen und ‚jedes Auge wird ihn schauen, auch die, die ihn durchbohrt haben' (Apk 1, 7).

In gleicher Weise, und gewiß in Fortsetzung einer johanneischen Predigtüberlieferung, schaut ihn mit Vorliebe auch Justinus: Christus ist der große Durchbohrte, an dem sich das Wort des Propheten Zacharias erfüllt: ‚Ausgießen wird er den Geist ... und an jenem Tage wird dem Hause Davids und den Bewohnern von Jerusalem erschlossen eine Quelle gegen jegliche Sünde und Unreinheit' (Zach 12, 10; 13, 1)[22].

Johannes schaut in der Apokalypse aber auch das geschlachtete Lamm als den Quell des lebendigen Wassers (Apk 7, 17; 22, 1), und man weiß, welch formenden Einfluß dieses Bild auf die Gestalt der altchristlichen Christusliebe gehabt hat; die Mosaiken und Skulpturen, die das wasserspendende Lamm darstellen, zeugen dafür.

Wenn wir also auch kein unmittelbares Zeugnis dafür besitzen, daß Johannes sein geheimnisvolles Wort aus dem Brief aufgefaßt wissen wollte als Erklärung zu dem ebenso geheimnisvollen Entströmen von Wasser und Blut aus Jesu Seitenwunde, so gibt uns doch jedenfalls die seit den Urzeiten der kleinasiatischen Frömmigkeit dort gebräuchliche Auslegung das geschichtliche Recht, die von allen Seiten her nach einem

[21] Fragment 4 aus dem Werk ‚Über das Pascha' (Otto, Corpus Apolog. IX, S. 487).

[22] Vgl. Dialog mit Tryphon 14, 8 (Otto I, 2, S. 54); 32, 2 (106); 64, 7 (230); 118, 1 (422); Apologia I, 52 (Otto I, 1, S. 142, Z. 2).

einzigen Punkt zusammenlaufenden Linien vollends auszuziehen. Dazu gehört aber der Zusammenhang von 1 Jo 5, 6 und Jo 19, 34 mit Jo 7, 37. 38: Was Jesus vorherverkündet hat als bald kommende Erfüllung seines messianischen Heils (‚Ströme lebendigen Wassers werden ausfließen aus seinem Leib'), das hat sich erfüllt in seinem Tod (‚und allsogleich floß Blut und Wasser heraus'), das erfüllt sich nun im ‚Ausgießen' des Heiligen Geistes durch den verherrlichten Herrn seit dem Pfingsttag (Apg 2, 33), erfüllt sich in der Kirche durch das Taufsakrament (Tit 3, 5. 6) und vollendet sich an den kristallenen Wassern der Ewigkeit, die da ausfließen vom Throne des Lammes (Apk 22, 1). Jegliche Gnade fließt aus dem Quell, der allein das lebendige Wasser des Geistes spendet: aus dem ‚Felsen, der Christus ist' (1 Kor 10, 4), aus dem Durchbohrten, dem getöteten Lamm, aus seinem Leib, den er hat eröffnen lassen. Mit einem einzigen Wort: Geist ward uns nur durch den Getöteten. Wasser nur durch Blut. Das ist der Inbegriff der urchristlichen Liebe zum Herzen Jesu.

Daß man die Fülle der Andeutungen im Neuen Testament schon früh in dieser Weise zu einem erhabenen Bild zusammenfügte, soll nun durch einige aus der Fülle der Texte herausgegriffene Worte belegt werden. Es war vor allem die Tradition der altafrikanischen Kirche (die den Glauben unmittelbar aus Rom erhielt), die dieser Herzenstheologie Ausdruck gab. Cyprian schreibt in einem seiner Briefe:

‚Wenn die Menschen dürsten, so sagt Isaias, dann wird ihnen Gott in der Wüste Wasser spenden. Aus dem Felsen wird er es ihnen entquellen lassen, gespalten wird der Fels und strömen wird Wasser und trinken soll mein Volk. Das aber ist erfüllt worden im Evangelium, als Christus, der der wahre Fels ist, gespalten wurde von dem Stoß der Lanze bei seinem Leidenstod. Jesus hat dies mahnend als vom Propheten vorhergesagt gerufen und gesprochen: Wenn jemand Durst hat, so komme er, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers werden ausgehen aus seinem Leib[23].'

Noch deutlicher, vor allem mit ausdrücklicher Einbeziehung des Mysteriums der aus Jesu Seitenwunde hervorgehenden Kirche, drückt dies der unbekannte Verfasser der reizenden, aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts stammenden Schrift ‚Von den Bergen Sina und Sion' aus:

‚Das Gesetz der Christen ist das heilige Kreuz Christi, des Sohnes des lebendigen Gottes. Nun sagte aber der Prophet (Ps 39, 9): Dein Gesetz ist in dem Inneren meines Leibes. Christus ist darum an der Seite seines Leibes durchbohrt worden, und aus seiner Seitenwunde strömte der Mischtrank von Blut und Wasser. Aus ihm hat er sich gebildet die heilige Kirche, und inmitten der Kirche wahrt er heilig das Gesetz seines Leidens. So hat er selbst vorausgesagt: Wer Durst hat, der komme, und es trinke, wer an mich glaubt. Es steht geschrieben: Ströme lebendigen Wassers werden ausgehen aus seinem Leib[24].'

Ganz gleich sprechen die für die Geschichte der Frömmigkeit so bedeutsamen und noch viel zu wenig ausgenützten ‚Tractatus Origenis', die wohl dem spanischen Bischof Gregor von Elvira zugehören und uns altrömische Gedanken aus Novatian und Hippolyt (letztlich also aus der Tradition von Ephesus stammende Gedanken) vermitteln.

‚Als das Volk in der Wüste Durst litt, schlug Moses mit seinem Stab, das ist mit dem Holz, an den Felsen und es strömten die Wasserbäche. Darin wurde das Mysterium der Taufe angedeutet. Denn der Felsen ist das Vorbild Christi, wie der Apostel sagt: Sie tranken von dem ihnen folgenden geistigen Fels, der Fels aber war Christus. Kein Zweifel also: Jener Fels war das Vorbild des Fleisches des Herrn, und dieses Fleisch ward geschlagen mit dem Holz des Kreuzes und spendet nun allen, die Durst haben, lebendiges Wasser. So steht es geschrieben: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib hervorgehen[25].'

[23] Epistola 63, 8 (CSEL 3, 2, S. 706, Z. 16 ff).
[24] De montibus Sina et Sion 9 (CSEL 3, 3, S. 115, Z. 9—15).
[25] Tractatus Origenis 15 (Ausgabe von A. Batiffol, Paris 1900, S. 165).

Wie sehr dieses hehre Bild vom wasserspendenden Gekreuzigten zur urchristlichen Tradition gehört, sehen wir selbst aus Origenes, der doch sonst für die früher umrissene Bedeutung von Jo 7, 37 sich einsetzt. Auch für ihn ist Christus der Fels, der am Kreuz geschlagen ward und lebendiges Wasser spendet. Ja, er wendet Jo 7, 38 ausdrücklich auf Christus an: ‚Er ist der Quell und Ströme lebendigen Wassers brechen hervor aus ihm[26].' Desgleichen Ambrosius, um nur noch einen der Einflußreichsten zu nennen — ihm könnten als Zeugen dieses Christusbildes angereiht werden Hieronymus, Caesarius von Arles, Rufinus, Marius Victorinus,, Isidor von Sevilla. Ambrosius erschwingt sich in einer seiner Psalmenpredigten zu einem wahrhaften Herz-Jesu-Lied von mystischer Glut und Schönheit, da er seine Gläubigen auffordert, an der Quelle lebendigen Wassers, die Christus selbst ist, zu trinken:

‚Trinke Christus, denn er ist der Fels, dem das Wasser entrauscht.
Trinke Christus, denn er ist der Quell des Lebens.
Trinke Christus, denn er ist der Strom, dessen Ungestüm Gottes Stadt erfreut.
Trinke Christus, denn er ist der Friede.
Trinke Christus, denn Ströme lebendigen Wassers fließen aus seinem Leib[27]!'

In der Folgezeit hat man zwar, unter dem bestimmenden Einfluß der von Ambrosius und Augustinus vertretenen Deutung im Sinne des Origenes das Wort Jo 7, 37. 38 nicht mehr in Zusammenhang gebracht mit dem Wasser und Blut, das dem durchbohrten Herzen Jesu entströmte. Nur ein paar verlorene Spuren aus der frühmittelalterlichen Theologie deuten darauf hin, daß man es nicht ganz vergessen hat. Aber es hat seinen Dienst getan: An der Entfaltung des Bildes vom geistspendenden Christus, der aus seiner Seitenwunde lebendiges Wasser strömen läßt, Wasser des Kirchenbaus, der Gnaden, der Sakramente, der himmlischen Heiligen, hat Jo 7, 37. 38 seit dem Urbeginn der Theologie in Kleinasien mitgewirkt.

Die Geschichte dieser Form der Auslegung des Herrenwortes von Jo 7, 37. 38 führt uns mithin in eine ganz anders geartete Geisteswelt wie diejenige, die von Alexandria ausging. Hier ist alles viel wärmer, greifbarer, menschlicher, sozusagen sakramentaler als in dem Spiritualismus des Origenes. Denn der Ausgangspunkt dieser Deutung ist der große Kampf um die Echtheit der Menschnatur des am Kreuz Gestorbenen, die gegen gnostische Vergeistigung zu verteidigen war. Und leidenschaftlich haben Johannes, Ignatius, Irenäus und Hippolyt die Wirklichkeit des blutigen Kreuztodes Gottes verkündigt, der uns den Heiligen Geist verdient hat. Mit ihnen hat eine ehrwürdige und uralte Tradition von nahezu tausend Jahren das Wort bei Jo 7, 37. 38 von Jesus selbst verstanden, und das daraus erstandene Bild des großen Durchbohrten, der aus seinem innersten Herzen die Wasser der Gnade schenkt, hat man nie wieder vergessen können. Der Chor von Kirchenvätern und Theologen, den die heilige Kirche in ihrem neuen Offizium des Herz-Jesu-Festes zum Lobpreis dieses göttlichen Herzens versammelt, singt wieder das Preislied der Urkirche auf Christus, den Spender lebendigen Wassers, singt immer wieder die gleiche, uralte Melodie, die in den Worten der betenden Kirche ausklingt:

‚Herz Jesu, Quell des Lebens und der Heiligkeit,
erbarme dich unser.'

[26] Hoheliedkommentar 2 (GCS Origenes VIII, S. 167, Z. 20 ff).
[27] Expl. Psalmorum 1, 33 (CSEL 64, S. 29, Z. 18—22).

Die Wesenszüge der inneren Gebetshaltung in der Ostkirche

Von Professor D. Dr. Georg Wunderle, Würzburg

I.

Angesichts des wachsenden Verständnisses für das Wesen der morgenländischen Kirche, das katholische und protestantische Theologen kraftvoll gefördert haben, hören sich die jüngst (1939) geäußerten Worte des protestantischen Bonner Kirchenhistorikers Helmut Lother merkwürdig an[1]:

„In langen Kämpfen hatte die Theologie das Herabziehen Gottes ins Naturhaft-Menschliche schließlich abgewehrt, in der Frömmigkeit spielte es gerade eine bestimmende Rolle ... Das hat sich ... in immer gröberer Materialisierung ausgewirkt. Im Sichtbaren, in der heiligen Formel und der symbolischen Handlung suchte man das Göttliche selbst unmittelbar zu finden, je mehr es die theologischen Bestimmungen und Aussagen in unendliche Ferne rückten. Dementsprechend war seine Wirkung aber auch nicht eine geistig-seelische, sondern eine sinnlich-körperliche. Das materialisierte Göttliche vergottete den Menschen und hob ihn damit in die Höhe der göttlichen Welt, in der allein das Heil zu finden und zu genießen war."

Noch schärfere Töne schlägt Lother einige Seiten später an, wo er das Ergebnis des unseligen Bilderstreites charakterisiert[2]:

„Auf diese Weise hatte die immer massiver gewordene morgenländische Frömmigkeit gesiegt. Sinnliches Erleben und mystisches Geheimnis waren und bleiben ihre Kennzeichen. Alle Versuche einer inneren Reform oder einer aufklärerischen Umgestaltung waren abgeschlagen, die Herrschaft des Kaisers in der Kirche war gebrochen. Freilich war damit eine Frömmigkeit entstanden und gefestigt worden, die heidnischem Aberglauben unter christlicher Tünche Tür und Tor geöffnet und von dem neutestamentlichen Christentum nicht mehr allzu viel bewahrt hatte."

Diese Ausführungen erinnern nur zu deutlich an die oft zitierte Herabwürdigung der Ostkirche durch Adolf von Harnack, die neben manchen anderen protestantischen Kennern auch Friedrich Heiler ablehnt. Solch eine „leidenschaftliche Verurteilung" sei nur verständlich „aus jenem einseitigen abendländischen Rationalismus, der in der liberalen protestantischen Theologie einen Höhepunkt erlangte"[3].

Auch katholische Gelehrte sind — allerdings von anderem Standpunkte aus — zur Abweisung, ja Verwerfung der ostkirchlichen Frömmigkeit gekommen. Seit Pius XI. hat im katholischen Lager das Bestreben nach gerechter Einfühlung in den christlichen Osten merklich zugenommen: in der protestantischen Forschung hat ebenfalls ein erfreulicher Umschwung stattgefunden.

Die frühere Abwertung des morgenländischen Christentums ist nun mancherorts in eine übertriebene Begeisterung umgeschlagen. Beides muß bedauert werden; denn beides beruht letzten Endes auf Unkenntnis der Wirklichkeit und tut nicht bloß dem christlichen Wunsche nach Vorbereitung der wahren Einheit empfindlichen Eintrag, sondern widerspricht auch schon von rein wissenschaftlichem Gesichtswinkel aus der objektiven Forschung.

Wir halten uns von beiden Extremen ferne. Immerhin gestehen wir, daß uns die Herabsetzung der morgenländischen Frömmigkeit bei einem christlichen Theologen viel weniger verständlich ist als das Gegenteil. Wir suchen den Anweisungen Pius' XI. zu

[1] Helmuth Lother, Geschichte des Christentums I (Leipzig 1939), S. 297.
[2] Ebenda S. 302.
[3] Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche (München 1937), S. 557.

folgen und bemühen uns um die — manches Mal gewiß nicht ganz leichte — Einfühlung in die religiöse Geistigkeit der getrennten östlichen Brüder und Schwestern. Und wenn wir unbeschadet unserer klaren kirchlichen Überzeugung von ihnen etwas lernen können, so sind wir offenen Herzens dazu bereit.

Wäre die Geringschätzung der Ostkirche, wie wir sie aus dem Munde Harnacks, Lothers u. a. hören, am Platze, dann müßte die Frömmigkeit des morgenländischen Christentums ihr angeblich heidnisch-magisches Gepräge ganz besonders auf einem Gebiete zeigen, das anerkanntermaßen Kern und Stern jedweder subjektiven Religion ist, nämlich im B e t e n. Bei all den Formen religiösen Verhaltens, die wir mit Recht als „magisch" bezeichnen, fällt uns die Tatsache in die Augen, daß ihre Anhänger eigentlich überhaupt nicht „beten", d. h. von einem überlegenen göttlichen Wesen etwas erwarten, sondern daß sie sich durch allerhand Praktiken einer „Macht" versichern wollen, die ihren eigenen Wünschen dienstbar gemacht werden soll. Diese seelische Einstellung hat den Mangel jeglichen „großen Zuges" im magischen Verhalten zur Folge. Und wenn man hier überhaupt von „Beten" sprechen will, so ist sein Wesenselement das kleinliche Haben- und Erlangenwollen der täglichen Güter. Also viel mehr ein „Betteln" denn ein „Beten"!

Blicken wir unter dieser Voraussetzung auf d a s ö s t l i c h e C h r i s t e n t u m u n d s e i n e i n n e r e G e b e t s h a l t u n g, so ergibt eine eindringliche, gerechte Beurteilung eine ganz andere Wertung als die einer „magisch-heidnischen Einstellung". Die Hervorhebung der Wesenszüge der inneren Gebetshaltung in der Ostkirche schließt von selbst Folgerungen zur Auswertung für unsere westliche Gebetseinstellung ein. Keiner von uns darf und wird es ablehnen, im Beten voranzuschreiten. Eine Verabsolutierung ostkirchlichen Wesens lehnen wir ausdrücklich ab.

II.

Häufig ist der Vorwurf zu lesen und zu hören, die Ostkirche habe keine regelmäßige Predigt und namentlich keine geordnete, organisierte Seelsorge. Wenn dies im „westlichen" Sinne verstanden wird, trifft der Vorhalt in weitem Umfange zu. Tatsächlich ersetzt innerhalb des morgenländischen christlichen Lebens die Lesung und Vorlesung der Heiligen Schrift, naturgemäß vor allem des Neuen Testamentes, die Predigt. Und was die Seelsorge anbetrifft, so wird sie da, wo sie einigermaßen „amtlich" geübt wird, in anderen als in unseren westlichen Formen gehandhabt. Darüber vermittelt uns eine anschauliche Vorstellung Nikolaj Leßkows großer Priesterroman „Die Klerisei" (deutsch: München 1926).

Es wird sofort klar, daß es dem ostkirchlichen Priester auf keine Leitung und Beeinflussung ankommt, die etwa derart ins einzelne ginge, wie wir das von unserer westlichen — katholischen und protestantischen — Pastoralpraxis her gewohnt sind. Anweisungen zum Unterrichte im Beten können deswegen nach unserer Art gar nicht erwartet werden. Nicht einmal da, wo es sich um die Anleitung zum mystisch-hesychastischen Gebet („Herr Jesu Christe, Sohn Gottes, erbarme dich meiner") handelt, wird eine solche Anleitung gegeben. Wenn wir daraufhin etwa Reinhold von Walters feines Buch „Ein russisches Pilgerleben" (Berlin 1925) prüfen, dann entdecken wir sogar darin eigentlich mehr Psychotechnisches als rein Religiöses; denn das Gebet ist hier wesentlich als Gnade aufgefaßt und dargestellt: „Es betet in mir." Insofern ist es ja tatsächlich nicht „lehrbar".

Schon daraus leuchtet uns eine Ahnung von dem wesentlich ü b e r n a t ü r l i c h e n, g n a d e n h a f t e n C h a r a k t e r d e s B e t e n s auf, der im Ostchristentum allem

Anweisungsmäßigen gegenüber vorwiegt. Nicht als ob die menschliche Anstrengung dabei außer acht bliebe; aber das Entscheidende — wir würden sagen „das Formale" — im Gebete ist nach der Auffassung des Ostchristen die durch den Christenstand ermöglichte Verbindung des Menschen mit Gott. Man könnte behaupten: Ihm ist das Beten die bewußte und dargestellte Einigung mit Gott.

Wir handeln an dieser Stelle nicht von den vielerlei, manchesmal zum Schematismus erstarrten äußerlichen Ausdrücken dieser inneren Haltung; sie sind geschichtlich und psychologisch von großem Interesse, gehören aber nicht in den Rahmen unserer Ausführungen. Auch das rein oder vorwiegend Psychotechnische der Anleitungen zum Beten lassen wir hier beiseite. In all diesen Beziehungen würden sich uns neben allgemein menschlichen Verhaltungsweisen eine Reihe von bezeichnenden nationalen Eigenarten und Unterschieden auftun, die der differentiellen Religionspsychologie nicht unwichtig sind. Wir wollen uns demgegenüber nur um den „objektiven Gebetsgeist der Ostkirche" bemühen.

Seine konstitutiven Elemente sind in dem Beten des Urchristentums schon deutlich erkennbar. Die Frömmigkeitsanweisungen der Väter, namentlich der östlichen Väter geben darüber bereits interessanten Aufschluß. Der große, stets auf Gott gerichtete Blick in der inneren Gebetshaltung, die Unterdrückung alles Kleinlichen im Bittgebet, die absolute Majestät Gottes und ihre polare Wendung zu den Geschöpfen in der Philantropa des Allmächtigen, das Niedrigkeitsbewußtsein des Betenden: diese Elemente sind in der Struktur der frühchristlichen Gebetseinstellung klar zu erkennen, so wie sie auch nicht fehlen in der Gebetshaltung des heutigen ostkirchlichen Frommen.

In mannigfacher Art betonen die frühchristlichen Väter in ihren Gebetsanleitungen für Mönche und Laien die Bedingungen zu einem gottgefälligen Gebet[4]; in der späteren Zeit werden sie wohl da und dort eingehender und ausführlicher, ohne die große Gebetstradition preiszugeben. Man braucht sich hier nur an des jüngeren Symeon, des Theologen und Mystikers Anleitung zum täglichen Gebetsleben seiner Beichtkinder zu erinnern[5]. Die ganze spätere Ostkirche, namentlich die slawische, baut auf diesem Grunde auf[6]. Der tragende Pfeiler ist das liturgische Beten.

III.

Wir haben hier nicht die Aufgabe, die Bedeutung der Liturgie für den östlichen Christen überhaupt zu würdigen. Was darüber von katholischer, protestantischer, orthodoxer Seite schon geschrieben worden ist, gewährt einen tiefen Einblick in die — auch subjektiv erlebte — ausschlaggebende Bedeutung der göttlichen Mysterien und des heiligen Mysteriendienstes. Was im byzantinischen Mittelalter hierin etwa Symeon von Thessalonike, Nikolaus Kabasilas geleistet haben, was uns in neuer und neuester Zeit — um nur einige Namen zu nennen — Gogol, N. v. Arsenjew, Heiler, Tyciak, Baumstark,

[4] Vgl. dazu etwa Viller-Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit (Freiburg i. Br. 1939), S. 292 ff und vielerorts. Auch das reizvolle Büchlein von L. v. Welsersheimb, Kirchenväter an Laien; Briefe der Seelenführung (Freiburg i. Br. 1939) bietet Schönes und Anregendes.

[5] Dazu ist nicht bloß die Bemerkung Karl Holls in seinem grundlegenden Buch „Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum" (Leipzig 1898), S. 318, Anm. 1 über die Anzahl der Psalmen, die täglich zu beten seien, und über die sonstigen äußeren „Andachtsübungen" wichtig, sondern die ganze, durchaus geistige Einstellung des großen Seelenführers.

[6] Des heute noch bedeutsamen Anteils der Starzen sei nicht vergessen. Vgl. Igor Smolitsch' herrliches Buch „Leben und Lehre der Starzen" (Wien 1936).

Kirchhoff, Casper, Tarchnisvili und andere an tiefen und feinen Darstellungen geschenkt haben, braucht hier nur angedeutet zu werden[7].

Alle, die der Ostkirche und ihrer Frömmigkeit wirklich seelisch nahegekommen sind, stimmen in der Feststellung überein: Die innere Gebetshaltung des östlichen Christen ist wesentlich liturgisch bestimmt. Für unseren Zweck ist damit geradezu das Entscheidende gesagt, das man als Grundlage unserer gesamten Erörterungen im Auge behalten muß.

Wenn irgendwo, dann trifft es bezüglich der liturgischen Einstellung zu, daß das östliche Christentum wesentliche Momente der urchristlichen Haltung bewahrt hat. Und das mit einer konservativen Treue, die aller Entwicklung, auch der uns westlichen Christen selbstverständlichen organischen Entwicklung, bewußt widerstrebt. Wer immer die morgenländische Liturgie und das morgenländische liturgische Beten, namentlich unter Slawen, mit innerer, hingebender Teilnahme erlebt hat, wird gerade in diesem Punkte oft den sehnsüchtigen Wunsch empfunden haben, auch so unbefangen und unbeschwert in der göttlichen Wirklichkeit stehen zu können wie die ganz in die übernatürliche Sphäre gehobenen Beter in der wundervollen Chrysostomusliturgie. Sie ist ja die lebendige Darstellung der Heilstatsachen, also göttliches Leben in sichtbarer Gestalt, und zieht in den Kreis ihrer übernatürlichen Wirklichkeit alle zu Christus, dem Gottmenschen, Gehörigen verklärend herein.

Der nüchterne protestantische Theologe Wilhelm Gaß äußert sich darüber in seiner bekannten „Symbolik der griechischen Kirche" (Berlin 1872, S. 299) kurz und treffend: „Die Liturgie soll ... das Kommen Christi in einem sinnlichen Nachbilde wieder aufnehmen und bis zu dem sakramentlichen Mittelpunkt fortführen; sie ist Versichtbarung eines θέατρον ἅγιαστον καὶ πνευματικόν, wie Chrysostomus sagt. Die ganze Handlung hat den doppelten Zweck teils der Intercession, teils der erneuernden Mitteilung, sie will teils durch Vergegenwärtigung des gesamten Heilswerks die darbringenden sowie diejenigen, für welche die Darbringung stattfindet, seien es Lebende oder Verstorbene, weihen, heiligen und Gott empfehlen, teils aber auch mit dem Genusse des Mysteriums ein Unterpfand des ewigen Lebens darreichen, was dann nur für die Lebenden gelten kann."

Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß diese theologische Anschauung dem katholischen Abendland ebenso eigen ist. Aber es soll doch hervorgehoben sein, um wie viel bewußter der Ostchrist davon durchdrungen ist, falls er überhaupt noch innerlich teilzunehmen vermag und nicht bloß als ein äußerlicher Zuschauer den heiligen Vorgängen beiwohnt. Diese oft bei den einfachsten Seelen bemerkbare Erfülltheit ist nicht etwa als Messalianismus aufzufassen; sie mutet im Gegenteil wie ein ergreifender Nachklang des pneumatischen Enthusiasmus der urchristlichen Zeit an. Er leuchtet durch allen Formalismus, durch alle Erstarrung in ergreifender Weise durch.

Und dies nicht bloß während der Sonntags- oder Feiertagsmesse, sondern in der ganzen Gebetshaltung des ostkirchlichen Frommen. Man kann ruhig behaupten, ohne jene liturgische Formung des Christen wäre im Morgenlande der wahrhaft christliche Beter nicht denkbar. Sein „offizielles" (wenn man diesen Ausdruck von seiner pflichtmäßigen Teilnahme am Sonn- und Festtagsgottesdienst gebrauchen darf) Beten gestaltet seine gesamte innere Einstellung zu Gott derart fest, daß er selbst in seinem Privatgebet die Weise des liturgischen Betens zum Ausdruck bringt. Es ist auch eine Art von übernatürlicher Formung, wie wir sie noch tiefer reichend in der sakramentalen Seinserneuerung finden.

[7] Eigens erwähnt seien nur die Bücher von Julius Tyciak, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit (Freiburg i. Br. 1937) und Josef Casper, Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche (Freiburg i. Br. 1939).

Dies eine unzureichende „Passivität" zu nennen, ist zum mindesten oberflächlich geurteilt; denn die damit gegebene göttliche Gnadenwirksamkeit setzt ein menschliches Tun voraus, das nichts Geringeres als die Ordnung der Seele (via purgativa; ἀπάθεια) zu leisten hat, damit Gott sie zum geistigen κόσμος erheben kann. Das Offensein für Gott bedeutet dem Ostchristen dann freilich auch schon den Anfang des Wohnens Gottes im Tempel des Herzens, der so oft mißverstandenen „Vergöttlichung". Daraus ergeben sich die wichtigsten Züge solcher deutlich durch die Liturgie geprägten inneren Gebetshaltung.

IV.

Ihr auffälligstes und eindrucksvollstes Moment ist die umfassende theo- bzw. christozentrische Ausrichtung. Gott, Christus als Pantokrator[8] zieht im morgenländischen Heiligtum die Blicke aller auf sich. Besonders die Augen der gläubigen Seelen schauen auf Ihn. So wird hier alles Beten jedenfalls zunächst „Anbeten", προσευχή. Wie oft ist das wiederholt worden in einem Briefwechsel, den ich mit einem Athosmönch über diesen Gegenstand geführt habe! Selbst das mystische Gebet der Hesychasten („Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ, ἐλέησόν με", frei mit unserem gewohnten Stoßgebet „Mein Jesus, Barmherzigkeit" zu übersetzen) wird ausdrücklich als Anbetung (νοερὰ προσευχή), nicht als flehentliche Bitte um Sündenvergebung oder Hilfe bezeichnet.

Das Beten wird eben gleichsam „von Gott her gesehen, und nicht vom Menschen her", der Gott umkreist wie ein kaum sichtbares Stäubchen die große Kugel — ein Vergleich, der ebenfalls aus der eben erwähnten Korrespondenz stammt. Gott bleibt bei solcher Gebetshaltung stets der ganz unbestrittene „Herr", κύριος des Menschen und der kleinen Welt, die dieser vertritt. Und die Empfindung aller menschlichen Not ist oder darf wenigstens nie größer sein als die Anerkennung der Größe Gottes.

Dabei ist Gott dem östlichen Christen durchaus kein „unbekannter Gott" (θεὸς ἄγνωστος, Apg 17, 23). Nur das menschliche Vermögen kann ihn weder erkennend noch sittlich gestaltend erreichen. Daher die ungeheure Ehrfurcht vor seiner Größe und Majestät, die den armseligen Menschen in den Staub zwingt. Hätte die Gloria Dei, δόξα θεοῦ sich nicht freiwillig den Menschen gezeigt, wäre der göttliche Logos nicht aus Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) Fleisch geworden, dann hätte der Mensch als Geschöpf und erst recht als sündiges Geschöpf nie aus seiner Niedrigkeit aufsteigen können. Die „Verarmung", κένωσις Gottes hat ihn jedoch reich gemacht, ja „vergöttlicht".

Die erste Antwort auf eine solche Güte der göttlichen Majestät ist das Offensein für sie, der Lobpreis an sie. Erst in zweiter Linie sieht der Gottes Größe und Güte zugleich „preisgegebene" Mensch sich selbst; aber nicht verzweifelnd, sondern voll Vertrauen auf Gottes φιλανθρωπία. Wie oft finden wir gerade diesen Gedanken und diesen Ausdruck in der byzantinischen Liturgie!

Die lebendige Vergegenwärtigung Gottes bestimmt und gestaltet auch das gesamte Privatgebet. Was die alte christliche Zeit von der μνήμη θεοῦ, dem steten „Denken" an Gott, für die Entwicklung der persönlichen Frömmigkeit erhoffte, das wird durch die Verbindung mit dem liturgischen oder liturgisch geformten Gottesbewußtsein erreicht: Der Gläubige lebt mit Gott, er lebt in einer göttlichen Welt, aus der ihm ohne viel eigenes und einzelnes Bitten die Kraft für seine Schwäche und die Hilfe für seine Not zuströmt. Die heiligen Ikonen[9] versinnbilden ihm nicht bloß Gott

[8] Auf die Entwicklung dieser Bezeichnung kann hier nicht eingegangen werden.

[9] Vgl. Georg Wunderle, Um die Seele der heiligen Ikonen (Würzburg, 2. Aufl. 1941).

und die Heiligen, vor allem die Gottesmutter als Bürger dieser überirdischen Welt der Schönheit und Macht, sondern stellen sie mitten im irdischen Leben als Wirklichkeit dar. So wird die göttliche Wirklichkeit förmlich zur Atmosphäre, in welcher der gläubige Christ des Ostens als Betender atmet.

V.

Aus der liturgischen Formung der ostkirchlichen Gebetshaltung entspringt als zweites augenfälliges Konstitutiv der seelischen Struktur des betenden Ostchristen das Gemeinschaftsbewußtsein. In der slawischen Welt, namentlich beim Russen, ist es besonders ausgeprägt. Die Gläubigen fühlen sich im religiösen Erleben als Brüder und Schwestern, ob auch die „weltlichen" Standesunterschiede noch so groß sein mögen; sie bekunden damit das deutliche Gefühl (es ist wahrlich nicht immer ein theologisches „Wissen") der organischen Zusammengehörigkeit in Christus, der als Haupt die heilige Kirche belebt und beherrscht.

Unvergleichlich schön hat dieses Gemeinschaftsbewußtsein, das gerade im Beten sich auswirkt, Alexei Chomjakow, der berühmte orthodoxe Laientheologe des vorigen Jahrhunderts, in seiner theologischen Erstlingsarbeit über „Die Einheit der Kirche" erläutert[10]:

„Weit höher als wir sind die von Gott verklärten Heiligen; am höchsten aber ist die heilige Kirche, welche alle Heiligen in sich vereint und für alle betet, wie aus der gottbegeisterten Liturgie ersichtlich ist. In ihrem Gebet ist auch unser Gebet vernehmbar, wie unwürdig wir auch immer seien, Söhne der Kirche zu heißen ... Sprich ... nicht: ‚Was nützt mein Gebet dem anderen, wenn er selbst betet und Christus für ihn Fürsprache einlegt?' Wenn du betest, so betet der Geist der Liebe in dir. Sprich nicht: ‚Man kann den Urteilsspruch Gottes ja nicht abändern', denn dein Gebet selbst ist auf dem Wege Gottes, und Gott hat es vorhergesehen. Wenn du ein Glied der Kirche bist, so ist dein Gebet für alle ihre Glieder notwendig. Wenn die Hand spräche, daß das Blut des übrigen Körpers ihr nicht notwendig sei, und sie ihm ihr Blut nicht geben werde, so würde die Hand abtrocknen. So bist auch du der Kirche notwendig, solange du in ihr bist; und wenn du dich von der Gemeinschaft lossagst, so gehst du selbst zugrunde und wirst nicht mehr ein Glied der Kirche sein. Die Kirche betet für alle und wir alle beten für alle, aber unser Gebet muß wahr und ein wahrer Ausdruck der Liebe sein, nicht nur ein Gebet in Worten. Da wir nicht alle zu lieben vermögen, beten wir für die, welche wir lieben, und unser Gebet ist nicht heuchlerisch; wir bitten aber Gott, daß es uns möglich werde, alle zu lieben und für alle unheuchlerisch zu beten. Das Blut der Kirche ist das gegenseitige Gebet, und ihr Atem ist die Lobpreisung Gottes. Wir beten im Geiste der Liebe, nicht des Nutzens, im Geiste der kindlichen Freiheit, nicht des lohndienerischen Gesetzes, welches Zahlung heischt. Jeder, der fragt, welcher Nutzen im Gebete sei, erklärt sich für einen Sklaven. Das wahre Gebet ist die wahre Liebe."

VI.

Die verstehende Liebe, die aus dem Grunde der demütigen Selbsterkenntnis aufblüht, erzeugt nun innerhalb solch tiefbewußter Gemeinschaft nicht bloß das abgründige Schuldbewußtsein, das sich namentlich im slawischen Osten oft erschütternd ausdrückt, sondern auch das ergreifende Gefühl der gemeinschaftlichen Schuldverhaftung, von dem gerade die Bußgebete Zeugnis geben. Vergleicht man etwa diese Auffassung und Empfindung der Schuldhaftigkeit vor Gott, in welcher der menschenumfassende Charakter aller Sündenschuld sich einzigartig abprägt, mit derjenigen, die in Dantes „Hölle" plastisch gestaltet ist, so wird die spezifisch abendländische Neigung zum Individualismus in allem Tun, auch im sündhaften Tun ganz deut-

[10] Angeführt in Bubnoff-Ehrenberg, Östliches Christentum; Dokumente II (München 1925), S. 23 f.

lich. Der morgenländische Christ erlebt die Verflechtung aller in die Sünde förmlich als naturgemäße Tatsache des Menschenlebens und fühlt die Schwäche dieses Zustandes nicht selten bis zum körperlichen Schmerz. Seine Bußfertigkeit geht deswegen oft viel tiefer; ja, sie scheint sich in der „Reumütigkeit" zu erschöpfen, ohne — nach unserem westlichen Urteile wenigstens — den „guten Vorsatz" und die „Genugtuung" vollauf zur Geltung zu bringen.

Dafür ist die Sehnsucht nach Erlösung und das vertrauende Bewußtsein, ihrer mit dem Auferstandenen bereits teilhaftig geworden zu sein, um so beherrschender. Die Philanthropie Gottes hat in der Auferstehung des Herrn, in den heiligen Mysterien von Taufe, Firmung und Eucharistie die greifbare Bürgschaft der Verklärung, der Vergöttlichung gegeben. Dieses V e r t r a u e n durchzieht die Bußgebete des ganzen ostkirchlichen Offiziums. Auch der von strenger Selbstverantwortung aus urteilende westliche Christ wird die kirchlichen Gebete der Fastenzeit, vor allem die der Karwoche, in der ja das Alleluja nicht verhallt ist, nur mit Ergriffenheit lesen können; der seelische Ausgleich in der Spannung zwischen der bußfertigen Erniedrigung vor Gott und der frohen Zuversicht erlösten Aufschwunges zu ihm ist hier wunderbar erreicht.

Ein Meisterwerk (sowohl künstlerischer wie religiöser Art) ist der „große Bußkanon" des Andreas von Kreta, der am Donnerstag der fünften Fastenwoche das Kernstück des Morgenoffiziums bildet[11]. Hier lädt sich die sündige Seele gleichsam alle Schuld der Menschengeschichte auf; sie weiß sich ähnlich allen Sündern, von denen die Heilige Schrift erzählt, von Eva angefangen bis zu den Sündern und Sünderinnen des Evangeliums. Und diese Anklage ist hineingebettet in die große Buß- und Bekehrungslegende der Büßerin Maria von Ägypten. Aufwühlend und beruhigend zugleich! Alle Reue und Hoffnung ist ausgerichtet auf Christus, den Heiland und Erlöser. Ein paar Proben mögen einen Eindruck vermitteln:

„Womit soll ich beginnen, wenn ich meines armen Lebens Werke beweine? Welchen Anfang soll, Christus, ich geben dem gegenwärtigen Klagegesang? Wohlan, so schenk mir in deinem Erbarmen Verzeihung der Sünden."

„O weh, arme Seele, warum wardst der ersten Eva du ähnlich? Bös war dein Blick und bitter wardst du betört. Nach dem Baum hast du gelangt, keck hast du gekostet die sündige Frucht. Statt der sinnlichen Eva ist mir die geistige Eva erstanden: Der leidenschaftliche Trieb im Fleisch, der lehrt die süße Lust und immer kostet den bitteren Trank."

„Vor dir, o Jesus, knie ich hin. Dir hab ich gesündigt, vergib mir. Nimm fort von mir die Kettenlast der Sünden. In deiner Güte, Gott, nimm mich, den Reuigen, auf."

„Schauet[12], schauet, Gott bin ich. Manna ließ ich regnen und in der Wüste aus dem Felsen einst das Wasser quellen meinem Volk, mit meiner Rechten, meiner Kraft allein."

„Die zu Noes Zeit zügellos lebten, ahmte ich nach, Heiland, und erloste ihre Strafe in der Flut des Ertrinkens."

„Werde wieder nüchtern, meine Seele. Überdenke deine Werke, die du tatest, und führ sie dir vor Augen. Laß deine Tränentropfen rinnen. In Offenheit bekenne deine Taten, die Begierden Christus, laß dich von ihm richten."

„Nicht fordere von mir würdige Früchte der Buße. Denn nachgelassen hat in mir die Kraft. Schenk mir ein Herz, ein immer zerknirschtes, schenke mir Armut des Geistes, damit ich dieses dir bringe als wohlgefälliges Opfer, einziger Heiland."

---

[11] Wir zitieren die einzelnen Strophen nach der trefflichen Übersetzung von P. Kilian Kirchhoff OFM., Die Ostkirche betet III (vierte bis sechste Fastenwoche); Leipzig 1936. S. 161 ff.

[12] Nur wenige Strophen des großen Bußkanons führen (wie der obige) Gott als Sprechenden ein; sie erinnern an die Karfreitagsimproperien der römischen Liturgie. Zu allermeist klagt die sündige Seele sich selbst an. In der folgenden Strophe setzt sich das dramatische Selbstzeugnis der menschlichen Sündhaftigkeit fort.

„Mein Richter bist du, mein Bürge. Wiederkommen wirst du mit den Engeln, über alle Welt zu halten Gericht. Schau mich dann an mit deinem erbarmenden Blick und schon dann meiner und hab Mitleid, Jesus, mit mir, der mehr als jedes Menschenwesen gesündigt."

Dieses übermächtige Sündenbewußtsein hat ebensowohl eine demütige Bußfertigkeit wie auch eine völlige Leidensbereitschaft zur Folge. Allerdings nicht in dem Sinne, als ob damit Werke der „Genugtuung" angeboten würden. Solch einen „Gerechtigkeitsausgleich" wagt der fromme, demütige, schuldbewußte Ostchrist kaum zu denken. Er vertraut auf die Barmherzigkeit und Menschenliebe Gottes, die seiner Macht gewiß nicht nachsteht. Auch sein häufiges Gebet für die Abgeschiedenen hat nicht so deutlich den „Zuwendungssinn" wie die Totenfürbitte im Westen.

So mag man füglich die Aktivität und das Bewußtsein der Verdienstlichkeit in der Gebetseinstellung der Ostkirche vermissen. Zweifellos treten diese Momente viel weniger hervor als in unserer westlichen Gebetshaltung. Trotzdem wäre es ungerecht, von bloßer Passivität zu sprechen. Denn der Gläubige der Ostkirche ist kein stummes und stumpfes Werkzeug vermeintlicher göttlicher Willkür; er stellt sich vielmehr dem göttlichen Herrn und Werkmeister als wohlbereitetes geistiges Wesen dar, das — freilich vor allem sehend und hörend — den göttlichen Einfluß aufnimmt; das seinen Willen im wesentlichen dazu gebraucht, um Gottes Weisung in seinem Leben zu gestalten und zu verwirklichen.

Wir möchten so die seelische Bereitschaft als weiteren Wesenszug der ostkirchlichen Gebetshaltung bezeichnen, die vor allem Gott, dann aber auch der christlichen Gemeinschaft gegenüber zum Ausdruck gelangt. Man hat verächtlicherweise von sklavischer Unterwürfigkeit gesprochen. Die Tadler beschämend, schrieb darüber einmal der serbische orthodoxe Bischof Nikolai Velemirowitsch[13]:

Das Christentum hat „bei uns Slawen, bei uns Sklaven, einen besonderen Ausdruck und eine besondere Auslegung gefunden. Die allgemeine menschliche Brüderlichkeit ist sein Ausdruck. Wir wissen, was es heißt, Sklave zu sein, deshalb wollen wir, daß es keine Sklaven auf der Welt gebe. Wir wissen, daß den Menschen hochmütige Herrschaft über andere Menschen befleckt und von Gott entfernt. Wir haben nicht soviel Kultur, aber wir haben Seele, viel mehr Seele, so wie das Christentum in den Katakomben mehr Seele hatte, als die Kaiser auf dem Palatin".

VII.

Es bedarf nach dem bisher Dargelegten keiner besonderen Hervorhebung mehr, daß die gesamte christliche Haltung des ostkirchlichen Frommen und in erster Linie seine Gebetshaltung, getragen von klarer liturgischer Motivation, geformt wird von Demut und Liebe. Karl Nötzel, der dies als protestantischer Theologe so fein erschaute, hat im orthodoxen Russen geradezu den Typus des demütigen Menschen dargestellt[14]. Der Westler nimmt freilich an dieser seelischen Beschaffenheit den stärksten Anstoß. Selbst die katholische Aszese des Westens erweckt — wie im Orient gar manches Mal versichert wird — den Anschein, als ob die Bemühung des Menschen „unwiderstehlich auf Gott wirke". Aber ist nicht da und dort die „Technik" unseres Betens tatsächlich so ausgeklügelt, so überlegt, daß das Kindliche, Unbefangene darin kaum mehr Platz hat? Demut und Kindlichkeit der Gesinnung sind demgegenüber unleugbare und auch unverkennbare Eigenschaften des orthodoxen, vornehmlich des slawischen Beters.

[13] Angeführt bei Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens; sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt (Berlin 1928), S. 122 Anm. 32.

[14] Vgl. sein Büchlein „Von demütigen Menschen"; ausgewählte Erzählungen von Nikolai Ljeßkow (München 1930).

Der bulgarische Theologe Stefan Zankow hat recht, wenn er fragt[15]:

„Was ist das Gebet, das Atmen unserer Frömmigkeit, ohne die Demut? Wie sollte Einheit und Liebe innerhalb der Kirche, wie sollte auch die Einheit der christlichen Kirchen untereinander möglich sein ohne die Demut? Oder was ist die göttliche Wahrheit, was sind alle Mysterien des Gottesdienstes ohne die Demut des gläubigen Herzens? Nicht das Werk, und sei es das größte, ist erhaben, sondern die Demut, mit der dieses Werk vollbracht wird.

Deswegen war eines der stärksten Worte, die Dostojewskij dem modernen Menschen zurief: ‚Demütige dich, du stolzer Mensch!' . . . Auch die Demut ist — die Liebe. Die Liebe ist, nach der Anschauung der orthodoxen Christen nicht nur ein moralisches Gebot oder ein ethischer Wille, sondern eine religiös-mystische Realität. Sie ist nicht eine menschliche Eigenschaft oder Leistung, sondern eine Gnade und eine Gabe Gottes, die Wunder tut: sie umfaßt alles: sie durchdringt alles. Es ist typisch für die orthodoxen Christen, daß sie ein außerordentlich starkes Gefühl für die kosmische Geltung der Liebe haben, daß sie Mitleiden und herzliche Liebe zum Menschen und zu Tieren haben und eine innige Verbundenheit mit der gesamten Natur.

Eine Lieblingsfigur der Russen in den Werken Dostojewskijs ist in den „Brüdern Karamasow" die Figur des ehrwürdigen Alten, des Staretz Sossima, durch dessen Mund Dostojewskij sein eigenes Verständnis des orthodoxen Christentums zum Ausdruck bringt. Dieser Sossima sagt: ‚Liebet den Menschen, sogar in seiner Sünde; denn das ist ein Gleichnis der göttlichen Liebe und die höchste Liebe auf Erden. Liebet die gesamte Schöpfung Gottes, den Kosmos und das kleinste Sandkörnchen. Jedes Blättchen, jeden Strahl Gottes liebet. Liebet die Tiere, liebet die Pflanzen, liebet ein jegliches Ding. Wenn du jedes Ding liebest, so wirst du auch das Geheimnis Gottes in den Dingen verstehen. Liebe, dich auf Erden niederzuwerfen und sie zu küssen; küsse die Erde und liebe unaufhörlich, unersättlich; liebe alle, liebe alles, suche solche Verzückung und solchen Überschwang. Benetze die Erde mit den Tränen deiner Freude und liebe diese deine Tränen. Solcher Verzückung aber schäme dich nicht; ehre sie, denn sie ist eine Gabe Gottes. Eine große Gabe . . .' . . ."

Wer hörte aus solch enthusiastischen Worten nicht echt franziskanischen Klang? Uns Westlern sind diese Töne fremd geworden, weil wir mitten im Christentum die Natur vielfach entgöttlicht haben. Auch wir beten die Psalmen und erbauen uns einmal an den frühchristlichen eucharistischen Hochgebeten[16], in denen die Natur und die Geschichte zum Preise Gottes aufgerufen werden, aber haben wir diese wahrhaft begnadete Liebe zur Natur, die alle Geschöpfe Gottes an dem goldenen Faden ihrer Gottgehörigkeit wieder zur Höhe ihres göttlichen Ursprungs heimführt? Könnten wir nicht so die Entehrung der Natur, deren wir uns durch den vielfältigen Mißbrauch im heutigen Leben schuldig machen, wenigstens betend einigermaßen ausgleichen und der Schöpfung Gottes ihren Adel und ihre Weihe wieder zurückgeben? Freilich erforderte solches Beten eine seelische Tiefe, zu der uns der selbstbewußte Kulturstolz im Westen noch keinen Zugang eröffnet. Wenn wenigstens die christlichen Beter hier vom Osten lernten!

VIII.

So beseelt und erhebt der göttliche Eros die innere Gebetshaltung des Ostchristen. Für ihn ist das Gebet tatsächlich in erster Linie ein „Aufschwung des Gemütes zu Gott", ein Aufschwung, der dadurch seine Möglichkeit und seinen Sinn erhält, daß er von Wesen vollzogen wird, die Gott nicht fremd sind, sondern als Kinder kraft der Taufe zu ihm gehören. Das Bewußtsein solcher Gottgehörigkeit und die Glaubensüberzeugung von der Gliedschaft aller Getauften am mystischen

[15] a. a. O., S. 119f.

[16] Es sei nur an dasjenige der sogenannten Klementinischen Liturgie (aus dem 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen, 4. Jahrhundert) erinnert, das in der Auswahl und Übertragung von L. A. Winterswyl: „Gebete der Urkirche" (Freiburg i. Br 1940), S. 23ff., dargeboten wird.

Leibe Christi verleiht dem Gebete seine eigentümliche Salbung. Der wahrhaft mystische Aufstieg aus diesem Wurzelgrunde ist in der Ostkirche nicht selten. Er geschieht zunächst sozusagen in umfassender Weise vermittelst der heiligen Liturgie. Dann aber auch außerhalb des streng liturgischen Lebens in der mystischen Gottvereinigung des einzelnen.

Welche Gipfel mystischen Betens sind da schon erreicht worden! Erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit ist uns einer der größten Mystiker des gesamten Christentums, Symeon der Jüngere, der Theologe (949—1022) durch Karl Holl, Kilian Kirchhoff, Irenäus Hausherr u. a. erschlossen worden. Seine Ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων waren im Westen fast unbekannt. Auf den Hesychasmus und seine späteren, zum Teil ganz herrlichen Auswirkungen im russischen Starzentum sei nur eben hingewiesen. Es ist nicht Aufgabe dieser Untersuchung, die außerordentliche Gebetshaltung der ostkirchlichen Mystik des näheren zu behandeln. Nikolaus von Arsenjew hat uns darüber eine köstliche Schrift: „Ostkirche und Mystik" (München 1943, 2. Aufl.) geschenkt, deren Studium gerade bei der heutigen Vorliebe für mystische Erscheinungen überaus fruchtbar ist.

Wir widmen — dem Zwecke unseres Aufsatzes entsprechend — der „gewöhnlichen", „ordentlichen" inneren Gebetshaltung des ostkirchlichen Frommen unsere Aufmerksamkeit. An ihr haben wir schon eingangs die „Ausrichtung von Gott her" als bezeichnendstes Merkmal aufgezeigt. Das Bewußtsein der seinsmäßigen Gottgehörigkeit erzeugt eine klare Einstellung auf Gott hin. Der ostkirchliche Beter hat zunächst Gott „im Sinne" (μνήμη θεοῦ), nicht seine eigenen Bedürfnisse und Nöten. Als Kind Gottes und Bruder Christi strebt er mit seinen anderen gläubigen Brüdern zu Gott. Darum ist Lob und Preis Gottes und Verehrung der Heiligen — vor allem der „allheiligen" Gottesmutter — sein erstes Anliegen. Die Herrlichkeit Gottes (δόξα θεοῦ) nimmt ihn gefangen und er sieht die höchste Ehre darin, von seiner Kleinheit aus dem großen Gott Anbetung, Huldigung, Dank darzubringen.

Dieser Zug zur betenden Verherrlichung Gottes ist im ganzen östlichen Christentum überwältigend. Der Theozentrismus offenbart sich in ihm mit ergreifender Eindringlichkeit. Man lasse einmal die unerschöpflichen Hymnen und Lobpreisungen auf sich wirken, die Paul Krüger in seinem prächtigen Gebetbuch „Gläubiges Beten" (Paderborn 1940) aus dem Gebetsschatz der Ostkirche zusammengeordnet hat! Man versenke sich in den quellenden Reichtum des ostkirchlichen Gotteslobes, den Kilian Kirchhoff in seinem vierbändigen Werke „Die Ostkirche betet" (Leipzig 1934 ff) aus dem Hymnenschatze des byzantinischen Breviers in trefflicher Verdeutschung vor uns ausgebreitet hat!

„Gelebtes Dogma", hat man das genannt. Es ist mehr: Die ganze gläubige Existenz des Christen gestaltet sich hier zu einem Bekenntnis im Sinne des unübersetzbaren biblischen „Confitemini Domini!" Für solche Gebetshaltung ist das Lob Gottes, des Erhabenen und doch Menschenfreundlichen, Anfang, Mitte und Ende, wie es schon Origenes (de oratione 33, 1) angedeutet hat. Der Beter ist Gottes voll und sein hymnischer Enthusiasmus ist nur ein Überströmen dieser inneren Fülle. Die Welt hält ihn für überschwenglich, „anormal" ... Auch die pneumabegnadeten Apostel sind für trunken gehalten worden ...

IX.

Gewiß, der ostkirchliche Beter vergißt sich selbst nicht. Das Bittgebet ist ihm keineswegs fremd. Aber es überwuchert niemals den Lobpreis Gottes, der seine Gebetshaltung; wo immer sie in der Gemeinschaft oder privatim zur Geltung kommt, beherrscht. Es ist naturgemäß, daß das Privatgebet sich mehr als das öffentliche, gemeinschaftliche Gebet mit den vielerlei Nöten des Einzelnen befaßt. Diese werden übrigens

in der Liturgie keineswegs außer acht gelassen. In den großen Ektenien der heiligen Messe wird der allmächtige, menschenfreundliche Gott als Helfer in allen Anliegen des Einzel- und Gemeinschaftslebens angerufen; freilich erfolgt die Darstellung der menschlichen Bedürfnisse stets in großzügiger Weise, nie in kleinlichen, bettelnden Schilderungen. Die Kleinlichkeit des Bittens und Flehens findet sich gewiß auch in der ostkirchlichen privaten Gebetspraxis; Wallfahrten, Kerzenopferungen, Gottesdienstbestellungen u. a. geben davon oft genug Zeugnis. Hier mögen sogar bisweilen magisch-zwingende Einstellungen beobachtet werden.

Aber aufs Ganze gesehen bleibt doch selbst da die liturgische Bestimmtheit des Betens so mächtig und so deutlich, daß der große Zug auch im privaten Gebetsleben unbestreitbar die Vorherrschaft behält. Die Majestät Gottes überstrahlt auf jedem Gebiete des Lebens und des Betens die Kleinheit des Menschen. Und dabei fühlt sich der betende Christ nicht einfachhin der verbrennenden Glut des göttlichen Feuers ausgeliefert; er weiß sich vielmehr durch die gütige Liebe des θεὸς φιλάνθρωπος geschützt und geborgen. Das kindliche Vertrauen zu diesem Herrn und Vater enttäuscht ihn nicht.

Wenn man die Bittgebete nach der Höhenlage ihrer gegenständlichen Zielsetzung, also nach der Eigenart und dem Wert der erflehten Güter betrachtet, so erinnert man sich — oft mit stiller Bewunderung — an die Mahnung des Origenes, daß man Gott vor allem um die geistlichen Werte, um die Güter der Seele bitten solle, wie der Herr es (in einem ungeschrieben überlieferten Worte) empfohlen habe: „Erbittet euch die großen Dinge, und die kleinen Dinge werden euch obendrein hinzugegeben werden; bittet um die himmlischen Dinge, und alles, was irdisch ist, wird euch dreingegeben werden[17]."

So klingt jede Fürbitte aus in ein Gebet um Gotteinigung und vollendet sich zu jenem edelsten „Egoismus", der glücklich ist, das menschliche „Ich" im göttlichen „Du" geborgen zu wissen. Diesem Bewußtsein entspringt der Friede und die Ruhe, die den ostkirchlichen Frommen in ganz besonderem Maße zieren.

X.

Die so oft ins Hymnische sich erhebende Form des Gebetes bedarf eines gewissen Wortreichtums und einer gewissen künstlerischen Gestaltung, ohne daß sie dadurch als „gemacht" und „geziert" wirken müßte. Manchmal ist diese Gefahr allerdings nicht vermieden worden. In der Regel jedoch steigert die Größe und Gewalt des Wortes den Eindruck der mächtigen inneren Erhebung. Dieses Erleben vollzieht sich zumeist nicht als aufwühlende Gemütsbewegung, sondern als großartige, aber ruhige Schau der Personen und Vorgänge, die den Beziehungsgegenstand des Lob- oder Bittgebetes bilden.

Wir wollen hier von der eigentümlichen mystischen θεωρία, die sozusagen ein erhöhtes Stockwerk auf dem „gewöhnlichen" schauenden Beten errichtet, nicht sprechen. Der einfache, nicht mystisch begnadete Beter der Ostkirche kann — hier wohl hellenisch-byzantinischer Weise folgend — kaum beten, ohne sich an Bilder anzuhalten. Er erblickt die Ähnlichkeiten und Unterschiede ikonenartig und geht sie in versunkener Schau durch, so wie eine das Wesen betonende Erzählung Personen und Ereignisse nacheinander aufreiht.

Wer einmal die Prozession der heiligen Gestalten in den triumphalen Mosaiken der Längsseitenwände von S. Apollinare nuovo in Ravenna betrachtet hat, wird sich dieser

[17] Vgl. Viller-Rahner a. a. O., S. 294 f.

„horizontalen" Darstellung lebhaft erinnern, wenn er die großen Hymnen des ostkirchlichen Breviers im Zusammenhang mit den eucharistischen Hochgebeten der Frühkirche liest. Es braucht bloß an den schon erwähnten großen Bußkanon des Andreas von Kreta gemahnt zu werden. Ein anderes treffendes Beispiel für solch betende Schau bietet uns der wunderbare Muttergotteshymnus „Akathistos"[18], der tatsächlich der Ikonenkunst überaus zahlreiche Bildmotive geboten hat.

Die geistige Ergriffenheit dieser Gebetsschau spielt oft genug ins rein Mystische hinüber, wie schon Isaak der Syrer geheimnisvoll angedeutet hat in der tiefsinnigen Erlebnisbeschreibung[19]:

„Bisweilen werden die Gebetsverse trostreich im Munde und ein Wort des Gebets wird unendlich wiederholt, ohne daß man zum nächsten Worte gelangt, und der Betende kennt keine Sättigung. Bisweilen wird aber vom Gebete ein gewisses Schauen geboren und das Gebet verschwindet dann von den Lippen. Und wem dieses Schauen beschieden wird, der gerät in Verwunderung und sein Körper wird starr. Dies nennen wir ‚schauendes Gebet' und nicht irgendwelche ekstatische Visionen oder Bilder der Einbildungskraft, wie es die Toren behaupten. Auch in diesem Gebet des Schauens gibt es verschiedene Stufen und Unterschiede der Gaben. Aber bis zu diesem Punkt ist es immer noch Gebet ... Was weiter kommt, ist Hineintreten in die verborgene Schatzkammer. Hier werden alle Lippen und Zungen schweigend, und das Herz, der Bewahrer des Gedankens, der Geist, der Lenker der Sinne, und alle ihre Kräfte und Mittel müssen verstummen: denn der Herr des Hauses ist da."

XI.

Wir unterlassen es bewußt, an dieser Stelle einen Vergleich zwischen der ostkirchlichen und der westkirchlichen inneren Gebetshaltung durchzuführen; das soll einer anderen Gelegenheit vorbehalten werden. Da wir ferner die ostkirchliche Gebetshaltung, die naturgemäß ein Ausfluß der gesamten ostkirchlichen religiösen Geisteseinstellung ist, weder idealisieren noch verabsolutieren wollen, so unterbleibe auch ein zusammenfassender Hinweis darauf, was wir Westchristen von der uns leider zu wenig bekannten morgenländischen Gebetshaltung und Gebetsweise lernen können. Die innere ostkirchliche Gebetseinstellung, die wir in ihren Wesenszügen zu zeichnen uns bemüht haben, muß durch sich selbst wirken. Soviel ist sicher, daß sie unserer eindringlichen Beachtung wert ist.

Unsere östlichen Brüder in Christus bezeugen in ihrem Beten das lebendige Bewußtsein von der Gegenwart Gottes. Sie wissen nicht bloß, daß schon in ihrem „gewöhnlichen", erst recht in ihrem mystischen Gebete „der Herr des Hauses da ist", sie ergreifen seine Gegenwart mit ihrem ganzen Sein. Und noch mehr: sie werden davon selbst zuinnerst ergriffen. Wir Westchristen haben eine fast krankhafte Scheu vor solchen religiösen Zuständen bekommen, weil wir darin den Tod der freien menschlichen Aktivität erblicken oder wenigstens befürchten. Wer jedoch tief hineinsieht in die ostkirchliche Gebetshaltung, wird unschwer die lebendige geistige Regsamkeit erkennen, die sich — freilich oft in merkwürdiger Art — mit der ruhigen Ausgeglichenheit des Gemütes (ἡσυχία) verbindet.

Aber ist es nicht wirklich ein ganz unbegreifliches Paradoxon, daß das gleiche religiöse Bewußtsein die furchtbare, aufregende Majestät Gottes ebenso umfängt wie seine menschenfreundliche, beruhigende Güte? Jede lebendige, also nicht bloß abstrakt-begriffliche Vergegenwärtigung Gottes schließt diese polaren Gegensätze ein. Der ostkirch-

[18] Gebetet am Samstag der fünften Fastenwoche (bei Kilian Kirchhoff, Die Ostkirche betet, S. 213 ff).

[19] Übersetzt von N. v. Arsenjew, Ostkirche und Mystik, S. 143.

lichen Gebetshaltung ist diese lebendige Vergegenwärtigung Gottes (μνήμη θεοῦ) als wesentliches Merkmal eigen. Das „Maran atha" gilt ihr in gewissem Betrachte bereits als erfüllt. Die religiöse Wirklichkeitsüberzeugung durchströmt den ostkirchlichen Frommen: ihm ist der christliche Realismus unentbehrliches Lebenselement.

KLEINE BEITRÄGE

Accepit panem

Liturgiegeschichtliches zur Eucharistie als Opfer im Abendmahlsaale

Von Josef Andreas Jungmann, Wien

Im Wortlaut des Einsetzungsberichtes unserer römischen Messe wird die Handlung, da der Herr das Brot in seine Hände nahm, in der Sprache tiefer Ehrfurcht geschildert: *accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas;* aber eine besondere Bedeutung dieser Handlung wird nicht zum Ausdruck gebracht.

Das ist anders in einem Teil der Meßformulare des Morgenlandes, die den Vorgang nicht weniger ehrfurchtsvoll erzählen, dann aber das Nehmen selbst mit einer gewissen Umständlichkeit umschreiben. So heißt es in der byzantinischen Basiliusliturgie: λαβὼν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ καὶ ἀχράντων χειρῶν καὶ ἀναδείξας σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρί[1]. Der Herr nimmt das Brot auf seine heiligen Hände und hält es zeigend, darbietend dem himmlischen Vater entgegen. Der gleiche Wortlaut liegt auch schon vor in der ältesten Gestalt des Basiliusformulars, in der ägyptischen Basiliusanaphora[2], in der uns wenigstens für den Kern des Hochgebetes jener Text erhalten ist, der schon vor Basilius († 379) in Cäsarea gebraucht worden sein muß und der nach allem Anschein von ihm nur überarbeitet worden ist[3]. Dieselbe Gebärde wie in diesem Formular wird mit den gleichen Worten berichtet im Meßformular von Jerusalem, in der Jakobusanaphora, und zwar auch hier schon im ältesten Grundtext, wie er mindestens für die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts faßbar wird[4]. Wenn die Entlehnung auf seiten des Basiliusformulars läge, würden wir noch um ein Jahrhundert weiter hinauf verwiesen.

Die biblischen Berichte enthalten nichts von dieser Gebärde. Sie erwähnen überhaupt die Hände nicht, sondern sagen lediglich: λαβὼν (ὁ Ἰησοῦς) ἄρτον (Mt 26, 26; Mk 14, 22; Lk 22, 19), ἔλαβεν ἄρτον (1 Kor 11, 23). Jedenfalls hat man sich aber im 4./5. Jahrhundert in Kappadozien und Palästina den Vorgang so vorgestellt. Es ist auch kein Zweifel, daß der zelebrierende Priester oder Bischof die in den Worten zum Ausdruck kommende Bewegung schon früh, wenn nicht von jeher, auch selber handelnd vollzogen hat, wie es heute noch in allen Liturgien des Ostens geschieht, die byzantinische ausgenommen[5]; in der westsyrischen Jakobusliturgie wird der mit ἀναδείξας bezeichnete Ritus auch heute noch ausdrücklich gefordert[6].

Die Gebärde ist deutlich eine Darbringungsgebärde. Der Herr hat nach dieser Darstellung die Gabe dem himmlischen Vater dargebracht, bevor er sie den Aposteln ausgeteilt hat, und das gleiche tut nun auch der Priester. Es kommt also an dieser Stelle in Wort und Gebärde der Opfercharakter der Eucharistie zum Ausdruck, und zwar der Opfercharakter in dem Sinn,

---

[1] F. E. Brightman, Liturgies eastern and western. Oxford 1896, 327.

[2] Kritischer Text bei F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht. Münster 1928, 13.

[3] H. Engberding, Das eucharistische Hochgebet der Basiliusliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. Münster 1931, S. LXXXIV ff.

[4] Hamm 21; vgl. 95. Der jüngere Text bei Brightman 51 f zeigt schon Erweiterungen und wiederholt auch das ἀναδείξας beim Kelch.

[5] Über den sekundären Charakter dieser Ausnahme s. J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus III. Rom 1932, S. 446.

[6] Hanssens, III 422: Der Priester legt bei den entsprechenden Worten mit der rechten Hand ein Hostienbrot auf die Handfläche der linken, worauf eine Bekreuzung folgt.

wie er auch sonst in verschiedenen Liturgien und besonders deutlich in der römischen zum Ausdruck kommt, daß nämlich auch schon die materiellen Gaben vor ihrer Verwandlung Gott dargebracht werden, also schon ihnen die Bewegung auf Gott hin mitgeteilt wird, die endgültig den verwandelten Gaben, dem Leibe und Blute des Herrn, zukommt. Das dabei gebrauchte Wort ἀναδείκνύναι kommt auch im klassischen Griechisch als Opferterminus vor[7]. Opfern heißt ja wesentlich: Gott zum Ausdruck der Huldigung eine Gabe darbringen. Man kann dem unsichtbaren Gott eine Gabe nicht in die Hand geben; man kann sie nur von sich weggeben und dieses Weggeben mit Worten oder Zeichen begleiten, die besagen, daß die Gabe nun Gott gehört. Die dafür verwendeten Zeichen können verschieden sein: ein Niederlegen oder Verschütten an heiliger Stätte, ein Zerstören oder Verbrennen oder auch ein einfaches Entgegenheben in die Richtung, wo Gott „wohnt". Das letztere kommt auch durch das ἀναδείκνύναι zum Ausdruck.

Der Gedanke, daß Christus beim letzten Abendmahle auch durch eine äußere Gebärde die Gaben dem himmlischen Vater dargebracht hat, ist übrigens vorübergehend auch im Abendlande hervorgetreten. Obwohl der Text des römischen Kanons von jeher nichts weiter enthielt als die heutigen Worte: *accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas*, spricht schon Amalar um 820 von einem Erheben der Hostie an dieser Stelle: *hic eam (oblatam) elevat*[8]. Um 1068 beschreibt der Mönch Bernhard in der Aufzeichnung der Cluniazenser-Gewohnheiten das Erheben der Hostie mit den Worten: *Dum dicit ‚accepit panem' accipit hostiam ... et usque contra pectus levat*, worauf die Hostie wieder niedergelegt wird: *et dicto ‚gratias agens' ponit*[9]. In manchen Kirchen hält man die Hostie mit der linken Hand erhoben und segnet sie mit der rechten[10]. In anderen sprach man auch die Konsekrationsworte über die hoch emporgehobene Hostie und ebenso über den emporgehobenen Kelch. So bezeugt es der Dichter-Bischof Hildebert von Tours († 1133), der den Ritus übrigens sehr deutlich bezeichnet: *sumptum (panem) tollit utraque manu*[11]. Bei Radulphus Ardens († 1101) ist die Erhebung schon so ausgeprägt, daß er darin die Erhöhung des Herrn am Kreuze dargestellt sieht[12]. Bei Honorius Augustodunensis († 1152), dem einflußreichen Prediger, wird das Erheben deutlich im Sinne einer Darbringung genommen[13]: *Exemplo Domini accipit sacerdos oblatam et calicem in manus et elevat, ut sit Deo acceptum sicut sacrificium Abel* ... Um dieselbe Zeit ist die Erhebung der Gaben im Sinne der Darbringung beim Offertorium schon ganz geläufig[14]; so wird man auch anderswo diese weitere Erhebung im gleichen Sinne genommen haben.

Der Gedanke ist in der Folge wieder verwischt worden, da um die Wende des 12. Jahrhunderts, anscheinend zuerst in Paris, eine Umbildung der Zeremonie erfolgt ist. Wir stehen am Anfang der gotischen Kunst und Kultur, die überall auf das Realistische, Ergreifende, auf Schau und Eindruck ausgeht und die nun ihr Schauverlangen auch auf das heiligste Sakrament ausdehnt[15]. Die Gläubigen drängen sich heran, während der Priester beim *accepit panem* die Hostie in die Hand nimmt und emporhebt; ihren Anblick in diesem Moment betrachten sie als

---

[7] E. Peterson. Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griechischen Liturgien: Festgabe für Adolf Deißmann. Tübingen 1927, 320—326, weist aus der griechischen Sakralsprache hin auf den Ausdruck ἀ. τῷ Διὶ ταῦρον = dem Zeus einen Stier weihen. Die weiteren Ausführungen von Peterson, die darauf ausgingen, von hier aus das ἀναδείκνύναι der Epiklese zu erklären, sind allerdings auf begründeten Widerspruch gestoßen; s. O. Casel, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927) 273 f, und A. Baumstark, ebd. 357.

[8] Amalar, De eccl. off. III 24 (PL 105, 1141 A).

[9] M. Herrgott, Disciplina monastica vetus, Paris 1726, 264. — Ähnlich Bernold von Konstanz, Micrologus c. 15 (PL 151, 987). — Vgl. auch zum folgenden P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München 1933, 29 f.

[10] Speculum de mysteriis Ecclesiae (PL 177, 370). Derselbe Ritus auch in der Vita des Bischofs Hugo von Lincoln († 1200), verfaßt von dessen Kaplan; s. Browe 30.

[11] Hildebert von Tours, Versus de myst. missae (PL 171, 1186). Das Sprechen der Konsekrationsworte über die erhobenen Opfergaben auch bei Stephan von Autun, De sacr. altaris c. 13 (PL 172, 1292 f); s. Browe 30.

[12] Radulphus Ardens, Hom. 47 (PL 155, 1836): *Quando enim sacerdos elevat hostiam et ei imprimit crucis signum, elevationem Christi in cruce repraesentat.*

[13] Honorius Augustodunensis, Sacramentarium c. 88 (PL 172, 793 D).

[14] So z. B. um 1030 in der Missa Illyrica: E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus 1, 4, Ordo IV (Antwerpen 1736: I, 508 E; vgl. 510 E).

[15] Vgl. E. Dumoutet, Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au S. Sacrement. Paris 1926.

Glück und Gnade. Es war folgerichtig, wenn nun Bischof Odo von Sully († 1208) zu Paris anordnete, die Priester sollen die Hostie erst erheben, nachdem sie die Wandlungsworte gesprochen haben, dann aber so hoch, daß sie von allen gesehen werden könne. Verschiedene Synoden der Folgezeit wiederholen die Vorschrift; als Grund wird angeführt: damit die Gläubigen nicht ein Geschöpf anstatt des Schöpfers anbeten[16]. Der ältere Ritus der Erhebung der Hostie hat so durch eine geringfügige Verschiebung einen gänzlich neuen Sinn erhalten: es ist daraus das Zeigen der heiligen Hostie zu anbetender Begrüßung geworden. Der gleiche Sinn wird auch heute noch im Missale Romanum der Erhebung zu Grunde gelegt durch die Rubrik: *ostendit populo*. Beim *accepit* ist nur eben das Nehmen geblieben, das beim Kelch immerhin ein deutliches Erheben darstellt.

Wenn beim *accepit panem* das Mittelalter einen Darbringungsritus ausgebildet hat, so war das nur die späte Entfaltung eines durch die Natur der Sache nahegelegten Ansatzes. Muß dasselbe auch von der kappadozisch-palästinensischen Parallelerscheinung des christlichen Altertums gesagt werden? Wie wir aus der Peregrinatio Aetheriae entnehmen können, bestand im 4. Jahrhundert in Jerusalem ein lebhaftes Interesse dafür, Vorgänge der neutestamentlichen Heilsgeschichte in ihrem äußeren Ablauf nachzubilden. Besonders die Feier der Karwoche und von Ostern mit ihren Prozessionswegen, die auf Grund biblischer Angaben und lokaler Erinnerung die letzten Wege des Herrn nachgehen, bietet dafür eine Reihe von Beispielen[17]. Der immer noch starke Einschlag jüdischer oder „syrischer" Bevölkerung[18], der seit dem 5. Jahrhundert noch zu einer eigenen christlichen Literatur im palästinensischen Dialekt geführt hat, läßt die Möglichkeit offen, daß auch Tischgebräuche aus der Zeit des Herrn fortlebten und daß diese es waren, die zu dem ἀναδείξας der Liturgie geführt haben.

Jedenfalls erhalten im Lichte dieses ἀναδείξας Nachrichten, die zum Mahlritus der Zeit Christi zurückleiten, erhöhte Bedeutung. Es ist schon sehr auffällig, was in der „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts von Rom (um 215) in dieser Hinsicht mitgeteilt wird. Wir lernen hier nämlich eine Agapenordnung kennen, deren Abstammung von der Ordnung des jüdischen Mahles handgreiflich ist[19]. Darin sehen wir, daß der Tischsegen mit einer Darbringung verbunden ist. Das ist besonders deutlich beim Becher: bevor man trinkt, soll jeder einzelne seinen Becher nehmen und „danksagen"; dieses Danksagen wird aber gleich darauf als ein Darbringen bezeichnet[20].

In der Ordnung des rituell gehobenen feierlichen Mahles, des Sabbatmahles und des Chaburamahles, wie sie mehr oder weniger unmittelbar in den Quellen des neutestamentlichen Judentums faßbar wird und wie sie auch im erweiterten Ritus des Paschamahles Geltung hatte[21], ist nun gleichfalls eine Lobpreisung vorgesehen, bei der zwar nicht das Gebetswort, soweit wir es kennen, wohl aber die begleitende Gebärde den Charakter der Darbringung aufweist. Während beim Brechen des Brotes zu Beginn des Mahles nur ein kurzer Lobspruch gesagt wurde, folgte das eigentliche Tischgebet als feierlicher Lobpreis am Ende des Mahles. Dabei mußte der Hausvater oder Gastgeber den gefüllten Becher fassen und ihn handbreit über den Tisch erheben[22]. Dieses Emporheben ist doch wohl als Emporheben zu Gott, als Darbringen gemeint; es ist dasselbe Darbringen, das bei Hippolyt erscheint[23]. Der Becher am Schluß des Mahles ist aber

[16] Browe 37 ff.

[17] Peregrinatio Aetheriae c. 29 ff; A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria. Paderborn 1927, 116 ff.

[18] Bludau 182 f.

[19] H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Bonn 1926, 202—210.

[20] G. Dix, The treatise on the Apostolic Tradition of S. Hippolytus. London 1937, 45 f. — Vgl. die an dieser Stelle wohl maßgebende Rekonstruktion des Textes bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen[2]. Tübingen 1924, 581 f. — Auch das „Segnen" von Feldfrüchten wird im gleichen Dokument zum „Darbringen". Es wird nämlich (Dix 54) ein Gebet mitgeteilt, das der Bischof über die Erstlinge der Feldfrüchte sprechen soll, was eine unmittelbar nachfolgende Rubrik umschreibt: *benedicuntur quidem fructus*. Das Gebet, das auch griechisch erhalten ist, beginnt aber: Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ Θεός, καὶ προσφέρομεν ἀρχὴν καρπῶν.

[21] H. L. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV. München 1928, 41—76.

[22] Strack - Billerbeck IV, 72.

[23] Vielleicht gehört hieher auch Ps 115, 4: *Callicem salutaris accipiam*. Der Gerettete verspricht: „Des Heiles Dankbecher will ich erheben" (Henne). Der hebräische Gegenwert des *accipiam* besagt tatsächlich ein Erheben. Es ist also von einem Erheben des Bechers die Rede, das mit dem Dankopfer verbunden ist.

nach allgemeiner Annahme der Exegeten derjenige, mit dem der Herr μετὰ τὸ δειπνῆσαι (1 Kor 11, 25) den Jüngern sein Blut gereicht hat.

So ist es nicht mehr Willkür, wenn wir im ἀναδείξας der kappadozisch-palästinensischen Liturgie des christlichen Altertums mehr sehen als nur eine die Gegebenheiten des biblischen Textes frei erweiternde Interpretation. Es ist mindestens sehr wahrscheinlich, daß der Herr selbst beim letzten Abendmahl den Kelch darbringend emporgehoben hat. Ein ähnlicher Ritus für das Brot scheint zwar auf direktem Wege nicht nachweisbar zu sein. Aber gerade weil in den Liturgien beim Kelch eine gleich deutliche Aussage fehlt, gewinnt die in denselben gebotene Darstellung des *accepit panem* um so mehr die Bedeutung eines selbständigen Zeugnisses, das nicht etwa erst durch literarische Nachrichten über die Darbringung des Kelches von der Art der genannten hervorgerufen sein kann.

Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungen im Jahre 1942.

Von Const. Kempf, Oppeln.

1. Prüfung der Schriften (Kanon 2065—2072):

3. 2.: Franz Gárate SJ., Laienbruder, geb. 3. 2. 1857 in Recarte bei Azpeitia (Prov. Guipuzcoa, Spanien), gest. 9. 9. 1929 in Bilbao.

1. 12.: Franziska von den Wunden Jesu, Klarissin von der göttlichen Vorsehung, geb. 26. 6. 1860 in Badalona (Katalonien), gest. daselbst 4. 6. 1899.

Pauline von Mallinckrodt, Stifterin der Schwestern der christlichen Liebe, geb. 3. 6. 1817 in Minden (Westfalen), gest. 30. 4. 1881 in Paderborn.

Theresia Scherer, 1. Generaloberin der Ingenbohler Schwestern, geb. 31. 10. 1825 in Meggen (Kt. Luzern), gest. 16. 6. 1888 in Ingenbohl (Kt. Schwyz).

2. Prüfung von Einleitungen (Kanon 2073—2084):

3. 2.: Bernhard von Jesus (Silvestrelli) CP., Ordensgeneral, geb. 7. 11. 1831 in Rom, gest. 9. 12. 1911 in Moricone bei Sabina.

Maria Franziska von den 5 Wunden (Margaretha Sinclair), Pfortenschwester bei den Klarissen, geb. 29. 3. 1900 in Edinburgh, gest. 24. 11. 1925 in London.

7. 7.: Arnold Janssen, Stifter der Gesellschaft vom göttlichen Worte, geb. 5. 11. 1837 in Goch (Rheinland), gest. 15. 1 1909 in Steyl (Holland).

Maria Clothilde von Savoyen, Tochter Viktor Emmanuels II., Gemahlin des Prinzen Napoleon Bonaparte, geb. 2. 3. 1843 in Turin, gest. 25. 6. 1911 auf Schloß Moncaliere in Piemont.

1. 12.: Joseph Giraldi OFM., Laienbruder, geb. 26. 1. 1853 in San Baronto bei Pistoja, gest. 9. 5. 1889 auf dem Monte Calvario bei San Baronto.

Johanna Franziska Michelotti, Stifterin der Kleinen Dienerinnen des Herzens Jesu, geb. 29. 8. 1843 in Annecy, gest. 1. 2. 1888 in Valsalice bei Turin.

3. Prüfung des Prozesses über das Fehlen einer öffentlichen Verehrung (Kanon 2085—2086):

21. 4.: Franziska Anna Cirer Carbonell, Barmherzige Schwester auf Majorka, geb. 1. 6. 1781 in Sansellas auf Majorka, daselbst gest. 27. 2. 1855.

Maria vom göttlichen Herzen, Gräfin Droste zu Vischering, aus der Genossenschaft der Schwestern vom Guten Hirten, geb. 8. 9. 1863 in Münster, gest. 8. 6. 1899 in Porto (Portugal).

4. Prüfung der Gültigkeit des apostolischen Prozesses über den Ruf der Heiligkeit und der Wunder im allgemeinen (Kanon 2087—2100):

21. 4.: Galileo Nicolini, Passionistennovize, geb. 10. 6. 1882 in Capranica (Diözese Sutri), gest. 12. 5. 1897 auf dem Monte Argentaro bei Orbitelli.

Ludwig Pavoni, Stifter der Söhne von der Unbefleckten Jungfrau Maria, geb. 11. 9. 1784 in Brescia, gest. 1. 4. 1849 in Sciano bei Brescia.

Petrus Olivaint SJ., geb. 22. 2. 1816 in Paris, mit vier Gefährten SJ., Opfer der Pariser Kommune am 24. und 26. Mai 1871.

Bertilla Boscardin, Dorotheenschwester, geb. 6. 10. 1888 in Brendola bei Vicenza, gest. 20. 10. 1922 in Treviso.

Maria von der Vorsehung (Eugenie de Smet), Stifterin der Genossenschaft der Helferinnen der Armen Seelen, geb. 25. 3. 1825 in Loos bei Lille, gest. 7. 2. 1871 in Paris.

27. 10.: Maria Goretti, geb. 16. 10. 1890 in Corinaldo (Prov. Ancona), ermordet in Verteidigung ihrer Keuschheit am 5. 7. 1902 in Conca di Nettuno bei Albano.

5. Prüfung der heldenmütigen Tugenden bezw. des Martyriums (Kanon 2101—2115):

a) Congregatio Antepraeparatoria:

13. 1.: Anton Chevrier, Gründer des Asyls der Vorsehung vom Prado in Lyon, geb. 16. 4. 1826 in Lyon, gest. daselbst 2. 10. 1879.

3. 3.: Plazidus Riccardi OSB., geb. 24. 12. 1844 in Trevi bei Spoleto, gest. 15. 3. 1915 in St. Paul, Rom.

14. 4.: Katharina Volpicelli, Gründerin der Genossenschaft der Dienstmägde des Herzens Jesu, geb. 21. 1. 1839 in Neapel, gest. daselbst 28. 12. 1894.

b) Congregatio Praeparatoria:

24. 2.: Innozenz von Berzo (Scalvinoni) OMCap., geb. 19. 3. 1844 in Niardo (Bergamaskische Alpen), gest. 3. 3. 1890 in Bergamo.

28. 4.: Vinzentia Lopez, Gründerin des Institutes der Töchter von Maria Immaculata, geb. 22. 3. 1847 zu Cascante in Navarra, gest. 26. 12. 1890 in Madrid.

c) Congregatio Generalis:

9. 6.: Katharina Tekakwitha, Indianermädchen aus dem Stamme der Mohawks, geb. 1656 in Ossernenon (heute Auriesville, N.-Y.), gest. 17. 4. 1680 in Caughnawaka bei Montreal.

24. 11.: Gregor Grassi, Franz Fogolla, Antonin Fantosati, Franziskanermissionsbischöfe in China, nebst vier Franziskanerpatres und einem Bruder, sieben Schwestern aus der Genossenschaft der Franziskanermissionärinnen Mariens und 14 einheimischen Christen, die vom 4.—9. Juli 1900 teils in Taiyuanfu (Schansi), teils in Süd-Hunan von den Boxern ermordet wurden.

6. Prüfung des apostolischen Prozesses über die Wunder für die Seligsprechung (Kanon 2087—2100):

21. 4.: Maria Assunta Pallotta, Franziskanermissionärin Mariens, geb. 30. 8. 1878 zu Force in den Marken, gest. 7. 4. 1905 in Tong-cul-keu (China).

Maria Soledad Torres Acosta, Mitgründerin der Genossenschaft der Dienerinnen Mariens, geb. 2. 12. 1826 in Madrid, gest. daselbst 11. 10. 1887.

Theresia Haze, Stifterin der Töchter vom heiligen Kreuz, geb. 27. 2. 1782 in Lüttich, gest. daselbst 7. 1. 1876.

7. Prüfung der Wunder für die Seligsprechung (Kanon 2116—2123):

a) Congregatio Antepraeparatoria:

30. 6.: Theresia Eustochium Verzeri, Gründerin des Institutes der Töchter vom heiligsten Herzen Jesu, geb. 31. 7. 1801 in Bergamo, gest. 3. 3. 1852 in Brescia.

b) Congregatio Praeparatoria:

24. 3.: Alice Leclerc (Maria Theresia von Jesus), stiftete mit dem hl. Petrus Fourier die Kanonissen U. L. Frau (Welschnonnen), geb. 2. 2. 1576 in Remiremont (Lothringen), gest. 9. 1. 1622 in Nancy.

c) Congregatio Generalis:

27. 1.: Contardo Ferrini, Universitätsprofessor in Pavia, geb. 4. 4. 1859 in Mailand, gest. 17. 10. 1902 in Suna bei Pallanza am Lago Maggiore.

22. 12.: Alice Leclerc (siehe oben).

8. Das „Tuto" für die Seligsprechung (Kanon 2124):

9. 6.: Contardo Ferrini (siehe oben).

9. Wiederaufnahme des Prozesses für Selige zwecks Heiligsprechung (Kanon 2136):
28. 7.: Sel. Ignatius Peis von Laconi OFMCap., Laienbruder, geb. 17. 12. 1701 in Laconi (Sardinien), gest. 11. 5. 1781 in Cagliari.
12. 1.: Sel. Emilie de Rodat, Stifterin der Schwestern von der heiligen Familie, geb. 6. 9. 1787 auf Schloß Droucle, gest. 19. 9. 1852 in Villefranche.

10. Prüfung des Prozesses über die Wunder für die Heiligsprechung (Kanon 2138—2139):
21. 4.: Sel. Bartholomäa Capitanio, Stifterin der Genossenschaft der Schwestern der Liebe, geb. 13. 2. 1807 in Lovere (Diözese Brescia), gest. daselbst 26. 7. 1833.
Sel. Vinzentia Gerosa, Mitstifterin der Schwestern der Liebe, geb. 29. 10. 1784 in Lovere, gest. daselbst 29. 6. 1847.

11. Prüfung der Wunder für die Heiligsprechung (Kanon 2116—2123):
a) Congregatio Antepraeparatoria:
17. 2.: Sel. Michael Garicoits, Stifter der Priester vom heiligsten Herzen Jesu, geb. 15. 4. 1797 in Ibarre (Pyrenäen), gest. 16. 5. 1863 in Betharram.
12. 5.: Sel. Johanna von Valois, Stifterin der französischen Annuntiaten, geb. 23. 4. 1464 als Tochter Ludwigs XI., gest. 4. 2. 1505 in Bourges.
28. 7.: Sel. Nikolaus von der Flüe, geb. 21. 3. (?) 1417 im Flüeli bei Sachseln (Kt. Obwalden) gest. 21. 3. 1487 im Ranft bei Sachseln.
b) Congregatio Praeparatoria:
19. 5.: Sel. Imelda Lambertini, geb. um 1321 in Bologna, gest. 12. 5. 1333 in Valdipietra bei Bologna.
14. 7.: Sel. Franziska Xav. Cabrini, Stifterin der Missionsschwestern vom heiligsten Herzen Jesu, geb. 15. 7. 1850 in Lodigiano bei Lodi, gest. 22. 12. 1917 in Chicago (U. S.).
10. 11.: Sel. Joseph Cafasso, Professor und Leiter einer Priesterbildungsanstalt in Turin, geb. 15. 1. 1811 in Castelnuovo d'Asti, gest. 23. 6. 1860 in Turin.
c) Congregatio Generalis:
Keine.

12. Das „Tuto" für die Heiligsprechung (Kanon 2124):
27. 1.: Sel. Ludwig Grignion de Montfort, Stifter der Gesellschaft Mariens, geb. 31. 1. 1673 in Montfort, gest. 28. 4. 1716 in St. Laurent-sur-Sèvre (Vendée).
Eine Heilig- oder Seligsprechung fand 1942 nicht statt, obwohl mehrere „Tutos" unterzeichnet sind.

BESPRECHUNGEN

Cassiciacum. Eine Sammlung wissenschaftlicher Forschungen über den hl. Augustinus und den Augustinerorden sowie wissenschaftlicher Arbeiten von Augustinern aus anderen Wissensgebieten. Herausgegeben von Adalbero Kunzelmann und Ferdinand Lang. Würzburg, Rita-Verlag und -Druckerei.

Bd. 5: Platz, Philipp OESA.: *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins.* 1938, 260, 8°, RM. 12.50.

Klar umreißt der Verfasser in der Einleitung seiner Studie das Thema dahin, die Erklärungen Augustins zum Römerbrief unter dem Gesichtspunkt der Gnadenlehre, worunter hier auch die Erbschuldlehre einbegriffen ist, darzustellen. Der Umstand, daß A. den Römerbrief nie vollständig, sondern Teilstellen in verschiedenen, zumeist den gegenpelagianischen Schriften erklärt und außerdem an manchen Stellen seine Deutung gewechselt hat, erhöht die Mühe einer solchen Untersuchung. Der Verfasser hat die Arbeit mit einer erstaunlichen Belesenheit in A.s Schriften und reicher Benützung der exegetischen wie dogmatischen Literatur geleistet.

Im ersten Kapitel wird nachgewiesen, welche Vorarbeiten über den Römerbrief A. gekannt und wie er sie bewertet habe. Hier ist für ihn charakteristisch ein unentwegtes Festhalten an der kirchlichen Tradition. In der Beweisführung aus den Vätern aber machte er eine Entwicklung durch: Wenn er anfänglich die einzelnen Väter mehr bloß als geschichtliche Zeugen einer Lehre betrachtete und die Irrtumsmöglichkeit einzelner betonte, gelangt er später zum vollen Väterbeweis ex unanimi consensu Patrum. In den folgenden Kapiteln werden die Stellen des Römerbriefes, sowie A. sie für seine Gnadenlehre deutet, ausführlich dargelegt, und zwar in drei Abschnitten: die Lehre von der Erbschuld, vom Gnadenleben des Menschen, von der göttlichen Gnadenwahl. Die Lehre von der Erbsünde (Röm 5, 12—21) erweist A. aus dem Vergleich zwischen Adam und Christus, und zwar aus ihrer Ähnlichkeit wie aus der Überlegenheit Christi über Adam. Hier ist exegetisch bemerkenswert, wie A. zu Röm 5, 12 das „in quo" (griech. „eph'hōi") in relativem Sinne deutet, worin ihm die abendländische Exegese über ein Jahrtausend gefolgt ist, während die heutige Exegese es im ursächlichen Sinne erklärt, wie Erasmus von Rotterdam zuerst getan hatte. Gegenüber den Pelagianern liege die Erbsünde nicht hauptsächlich im schlechten Beispiele Adams, sondern sie werde durch die fleischliche Abstammung fortgepflanzt. Christi Erlösungswerk aber habe nicht nur die Schuld wieder gutgemacht, sondern Christi Gnade verzeihe außer der Erbsünde auch die persönliche Schuld und gebe anstatt des Todes ewiges Leben.

Beim Gnadenleben des Menschen kennt A. an verschiedenen Stellen seiner Schriften eine Einteilung des Verlaufes der Menschheitsgeschichte in die vier Abschnitte: der Mensch ohne das Gesetz, unter dem Gesetz, unter der Gnade, in Frieden und Vollendung. Im Anschluß vorwiegend an Röm 7, 7—8, 11 erklärt A. diese Zustände. Ohne das Gesetz ist der Mensch in beklagenswerter, meist schuldbarer Unwissenheit und überläßt sich gleichsam wahllos seinen Gelüsten. Das Gesetz offenbart und verbietet ihm sein sündiges Tun, kann ihn aber nicht heilen noch rechtfertigen, die Begierlichkeit ist zu stark und der Mensch fällt noch schwerer, als da er das Gesetz nicht kannte. Wenn nun aber der Mensch sein Sündenelend anerkennt und in demütigem Glauben bei Gott Hilfe sucht, steigt in seine Seele die Liebe des Heiligen Geistes = Gnade und ermöglicht ihm die Erfüllung des Gesetzes. Diese Gnade ist reines Geschenk Gottes, sie enthebt zwar nicht der Anstrengung, ist aber stets bereit, die Fehler zu heilen und führt endlich zur Beharrlichkeit. Mit der Auferstehung ist dann für Seele und Leib der Friede da, beide sind geheilt und die ursprüngliche Schöpfung ist wiederhergestellt.

Die Deutung des augustinischen Gedankengutes in der Gnadenwahl ist überaus schwierig. Ohne in diese Frage einzugreifen, sieht der Verfasser die Lösung in der Richtung, daß A. weder die Lehre vom beschränkten Heilswillen Gottes noch von der Unwiderstehlichkeit der Gnade vertreten habe (also kein Jansenist gewesen sei). Aber er sei auch nicht als Kronzeuge eines theologischen Systems anzurufen, sondern seine vornehmliche Sorge war, dem pelagianischen Irrtum die Unverdienbarkeit der gesamten Gnadenordnung entgegenzuhalten. An Röm 8, 28—39 und 9, 6—29 erklärt A., wie Gott an seinen Auserwählten wirkt, angefangen von der vorzeitlichen Auserwählung (Vorherwissen und Vorherbestimmen), die nicht in uns, vielmehr ohne uns geschah, bis zur zeitlichen Verwirklichung des göttlichen Heilswillens, die in Berufung, Rechtfertigung und endlicher Verherrlichung verläuft. Die Ausführung dieser Vorherbestimmung macht die schwachen Menschenseelen unüberwindlich in allen Heilsgefahren. In der schwierigen Frage, wie bei der freien Gnadenwahl Gottes Gerechtigkeit gewahrt bleibe, bleibt für A. letztlich das menschliche Erkennen ohnmächtig; die allerletzten Gründe von Gottes barmherzigem und gerechtem Auswahlwillen bleiben für uns auf Erden ein tiefes Geheimnis. Doch ist die Auffassung A.s hier oft schwer festzulegen, weil er in manchen Fragen eine Entwicklung durchläuft, wie z. B. in der Lehre vom Beginn des Glaubens, oder sicherlich nicht das Richtige trifft, wie in der Deutung der „Verhärtung" bloß auf Grund der Erbschuld.

In einem „Schlußergebnis" faßt der Verfasser noch einmal zusammen, wie A. seine Gnadenlehre aus dem Römerbrief begründet habe: wohl habe er manchmal das Richtige nicht getroffen, weil er zu wenig auf den griechischen Urtext einging oder den Aufbau des Römerbriefes nicht genug beachtete oder weil die Polemik allzustark die Deutung von Stellen bestimmte. Aber all das werde reichlich aufgewogen durch die Fülle der Beweisstellen, mit denen A. die Gnadenlehre begründe, die tiefe Gründlichkeit und Lebensnähe der Erklärung. J. Knünz

Bd. 6: Nolte, Venantius OFSA.: *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen.* Unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäß den Philosophischen Schriften und den Confessionen. 1939, 124, 8°, RM. 5.20.

Das Freundschaftsideal, so wie es Augustinus in seinem Lebensgang betätigt und in seinen Schriften gezeichnet hat, durchläuft drei Entwicklungsstufen: Von der jugendlichen Kamerad-

schaft zur Freundschaft unter dem Einfluß des Neuplatonismus und von da zum Ideal der auf christlicher Liebe aufgebauten Gemeinschaft. Aber auch innerhalb solcher Stufen läßt sich eine Entwicklung aufzeigen. Anfänglich ist es die rein antike Freundschaftsauffassung „in engstem Zusammenleben des Lebens Lust und Freude zu genießen", was zu sittlichen Verirrungen führte. Daneben kennt A. schon eine Freundschaft, die auf gleicher seelischer Neigung aufruht, bei der jedoch das Gefühlsmäßige weithin vorherrscht. Doch weist bereits die Freundschaft mit dem (jüngeren) Alypius rein geistigen Charakter auf, sie ist Austausch seelischer Güter und soll zur Weisheit führen. Als dann A. mit dem Neuplatonismus bekannt wurde, begeisterte er sich dafür, nach dessen Vorbild sich in enger Gemeinschaft zusammenzuschließen, um sich dem Geistigen zu widmen; es war noch rein antikes Ideal, doch wurde es in diesem Sinne tatsächlich nicht verwirklicht; denn die Hingabe an die christliche Weisheit — in der Bekehrung zu Mailand — führte die Freunde von Cassiciacum zu einem höheren Ideal zusammen: Hier wird nun die antike Formung mit neuplatonischem Einschlag mit der christlichen Religion verbunden. Erst auf der Grundlage der christlichen Liebe im Sinne des hl. Paulus, durch die wir in gleicher Gemeinschaft mit Christus verbunden sind, führt Neigung und innere Seelenverwandschaft zur wahren, beglückenden Freundschaft.

Nach zahlreichen Stellen aus A.s Briefen zeichnet der Verfasser das Verhältnis des Bischofs zu verschiedenen seiner Freunde und die charakteristischen Züge dieser christlichen Freundschaft: Geistigkeit, Neigung, Werben um Freundschaft, gegenseitiges Mitteilen, Berufsarbeit und Freundschaft, Sehnsucht nach dem Freunde und Verzicht auf seine Gegenwart, Beten füreinander, Lob und Tadel untereinander, Sorge für den Freund und endlich Vollendung der Freundesliebe im Glück des Jenseits. Nur kurz weist der Verfasser schließlich, im Anschluß an K. Adam („Die geistliche Entwicklung des hl. A."), darauf hin, wie beim Heiligen immer stärker die paulinische Lehre vom Corpus Christi mysticum und damit die Liebe zur ganzen christlichen Gemeinschaft in den Mittelpunkt tritt. Der großen Gemeinschaft der Kirche widmet der Bischof seine volle Kraft und Liebe.

Die Arbeit gewährt einen wertvollen Einblick in die seelische Entwicklung des großen Kirchenvaters und lehrt ihn so recht auch nach der gemütvollen Seite hin kennen; das gilt vornehmlich von den Ausführungen über das Freundschaftsverhältnis A.s zu Männern wie Alypius, Nebridius, Paulinus und Hieronymus. J. Knünz

Bd. 7: Heim, Matthias OESA.: *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustin.* Eine religionspsychologische Untersuchung. 1941, 83, 8°, RM. 2.50.

In der Einleitung beschreibt der Verfasser den je nach den religiösen oder philosophischen Anschauungen wechselnden Inhalt des Wortes Enthusiasmus. In religiösem Sinne, so wie er in vorliegender Studie gefaßt wird, besagt das Wort „die Erfahrung der Nähe Gottes, des ‚Gott in uns'". Eine solche innere Gotteserfahrung soll also aus Augustins „Bekenntnissen" aufgezeigt werden. Das Wort Enthusiasmus selbst aber findet sich bei ihm nicht vor.

Die seelischen Voraussetzungen für A.s Enthusiasmus liegen in den Grundzügen seines Seelenlebens, als da sind eine rückhaltlose Hingabe an das, was er einmal als Gut erfaßt hat, und dabei eine stark überbetonte Behauptung seines Eigenwertes. Maßgebend ist es, daß A., im Gegensatz zur Idee eines „höchsten Wesens" griechischer Philosophie, Gott echt christlich als ein individuelles Wesen sucht und erlebt und damit ein persönliches Verhältnis zu ihm findet. Gott ist ihm ebenso überragend erhaben wie gnadenvoll herablassend. Der Enthusiasmus erwächst im Menschen aus der Anlage, die der Schöpfer seinem Geschöpfe mitgegeben hat, nämlich dem Urtrieb der Sehnsucht nach dem letzten höchsten Gut (den Plato Eros nannte), verbunden mit dem Erkenntnistrieb nach der Wahrheit. Zu dieser Wahrheitserkenntnis führt der christliche Glaube. Enthusiasmus setzt aber in der Seele auch sittliche Reinheit voraus, durch welche die Leidenschaften ihr rechtes Ziel erhalten, und eine Loslösung von allem Sinnfälligen; diese aber ist keineswegs eine Isolierung von allem Sinnhaften, wie es der Neuplatonismus (Plotin) forderte.

Das Wesen des augustinischen Enthusiasmus klärt sich aus den verschiedenen Erlebnisformen, in denen A. den inneren Reichtum Gottes erfährt: Im Lichte des Glaubens, noch nicht im unverhüllten Schauen, erfährt die Seele Gott als Wahrheit und gewinnt daraus tiefste Einsichten in Gottes Geheimnisse. Gott ist der Seele nahe als in ihr wirkende Kraft; er ist ihr eigenes Leben. Dieses Leben in Gott gewährt zugleich eine unwandelbare Ruhe, die von der äußeren und inneren Unruhe dieses Lebens befreit. Doch bedeutet das im Diesseits nur ein kurzes Aufatmen und erst im Jenseits wird die unentwegte Ruhe in Gott zuteil. Als „Höhepunkte" des augustinischen Enthusiasmus werden drei Stellen der Konfessionen ausgeführt (VII 10 u. 17; IX 10; X 40): Sie enthalten religiöses Erleben von äußerster Feinheit, Macht und Tiefe, doch keine intuitive Gotteserkenntnis, sondern die Frucht angestrengter Geistestätigkeit.

Weiterhin sucht der Verfasser den augustinischen Enthusiasmus zu verdeutlichen, indem er ihn in Beziehung setzt zur Erkenntnislehre des Heiligen, ohne jedoch näher auf die Schwierigkeiten erkenntnistheoretischer Art einzugehen, ferner zur bloßen Vergegenwärtigung Gottes, Gnadenwirkung Gottes in der Seele, zum Lobpreis Gottes, in den der Enthusiasmus ausmündet: In der umstrittenen Frage, ob A.s Enthusiasmus Mystik im engeren Sinne sei, schließt sich der Verfasser jenen an, die eine unmittelbare Gotteserfahrung, bei der die Selbsttätigkeit der Seele ausgeschaltet ist, bei A. nicht für begründet halten. Wohl aber müsse man den Enthusiasmus A.s für Mystik im weiteren Sinne erklären, da er ein außergewöhnliches inneres Erfassen und Erfahren Gottes, der in der Seele wohnt und wirkt, bedeute.

Es ist gewiß nicht leicht, aus der stark rhetorischen, bildhaften Sprache A.s jeweils die Gedanken klar loszulösen. Darauf hat der Verfasser geachtet, so wie er auch die neuplatonische Lehre (Plotins), von der A. gerade in den Konfessionen sich noch stark beeinflußt zeigt, zur Deutung herangezogen und das christliche Moment davon abgehoben hat. Nach welchem Auswahlprinzip die Stellen aus den Konfessionen bald im lateinischen Urtext, bald in Übersetzung gegeben sind, ist mir nicht ersichtlich geworden. Bei der Sprachkunst A.s dürfte es sich doch empfehlen, alle Stellen im Urtexte zu geben. Andernfalls, wenn überall die Übersetzung bevorzugt würde, könnte man jene Stellen, in denen der lateinische Text wegen prägnanten Ausdrucks oder Wortspieles wichtig erscheint, in Anmerkung lateinisch dazu anführen. J. Knünz

Bd. 8: Biedermann, Hermenegild OESA.: *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus.* Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Stellung der paulinischen Erlösungslehre. 1940, 104, 8°, RM. 4.80.

Die Arbeit greift aus der Eschatologie des Apostels Paulus die Frage heraus, inwieweit er eine Erlösung der Schöpfung lehre. Dabei wird „Schöpfung" im engeren Sinne als die außermenschliche sichtbare Welt gefaßt. Man möchte wünschen, daß hier gleich auch der Begriff einer Erlösung (der Schöpfung) gegenüber bloßer Welterneuerung klar aufgezeigt würde. Da Paulus allenfalls von seiner Umwelt beeinflußt sein mochte, werden im 1. Teile — er nimmt über die Hälfte der Arbeit ein — die Anschauungen über Welterneuerung und -erlösung dargestellt, wie sie sich vor dem paulinischen Schrifttum vorfinden: außerhalb der Offenbarungsreligion, bei den Propheten des Alten Bundes und im übrigen Judentum, im Neuen Testament. Bei den ersten Gruppen handelt es sich um eine gedrängte Wiedergabe bisheriger Forschungsergebnisse aus der Religionsgeschichte: Es fehlt darnach der Gedanke einer endgültigen Erlösung der Schöpfungswelt, höchstens daß bei den alttestamentlichen Propheten „sich zum erstenmal wenigstens ein Ahnen findet, das uns erlaubt, über den Gedanken einer Welterneuerung hinaus von einer Erlösung der Schöpfung zu sprechen" (S. 36). Die Stellen des Neuen Testamentes werden eingehender erklärt: Es sind einige synoptische Stellen von der Parusie Christi, zwei Aussprüche des Apostels Petrus (Act 3, 21 und 2 Petr 3, 10) und einige Stellen aus der Apokalypse. Aus den synoptischen Stellen lasse sich wohl eine gewaltige endzeitliche Veränderung (nicht Vernichtung) der Welt, nicht aber deren Erlösung oder Verklärung ableiten; klarer lehre Petrus Weltkatastrophe und Wiederherstellung aller Dinge; in der Apokalypse handle es sich um eine Veränderung der Schöpfung, aber im einzelnen vermöchten wir die Vorgänge nicht zu deuten.

Im 2. Teile legt nun der Verfasser die Welterlösungslehre des Apostels dar, und zwar in der Weise, daß er zunächst die betreffenden Stellen aus den Paulusbriefen erklärt, am eingehendsten die klassische Stelle Röm 8, 19—21. Daraus wird der Gedanke erarbeitet: Die sichtbare Schöpfung wird zusammen mit den „Söhnen Gottes" von der Knechtschaft und Verderbnis befreit werden und darüber hinaus eine Verklärung erfahren. Ähnlich, wenn auch weniger klar, besagen Eph 1, 9—10 und Kol 1, 18—20, daß die ganze Schöpfung die Heilstat Gottes durch Christus an sich erfahre. Hingegen sei 1 Kor 7, 31 nicht eschatologisch zu deuten und Hebr 1, 18—20 besage wohl eine endzeitliche Umgestaltung, aber Paulus baut auf der alttestamentlichen Anschauung auf, daß der Mensch durch die Sünde auch die vernunftlose Natur entheiligt habe; sie ist der Verderbnis unterstellt wie die Menschenwelt und daher erlösungsbedürftig, es werde eine Welterneuerung folgen. Indem Paulus diese Anschauung weiterführt, gelangt er zur Welterlösung durch Christus: Die Schöpfung wird wieder auf Christus, durch den und auf den hin alles geschaffen ist, ausgerichtet. Wie der Leib des Menschen, so wird die sichtbare übrige Schöpfung einmal befreit und in all dem geheilt werden, was sie durch Adams Sünde gelitten, und darüber hinaus eine Verklärung erfahren. Über das Wie dieser Verklärung und Vergeistigung hat uns freilich der Apostel ebensowenig Aufschluß gegeben wie über jene unseres auferstandenen Leibes.

Die Arbeit zieht eine reiche religionswissenschaftliche und exegetische Literatur zu Rate und sucht in den einzelnen Deutungen zu einem eigenen Urteil zu gelangen. Vielleicht hätte es die

Klarheit (im 2. Teile) gefördert, wenn bei der Exegese der einzelnen Paulusstellen deren Lehrgehalt so aufgezeigt würde, daß bei der Zusammenfassung (vom 2. Kapitel des 2. Teiles an) weniger wiederholt oder gar ergänzt werden müßte. Daß einzelne Deutungen umstritten bleiben, ist bei paulinischen Stellen begreiflich. So scheint die Wiedergabe von apokatallasso (Kol 1, 20) mit „umwandeln" gegenüber dem gewöhnlichen „versöhnen" nicht begründet; denn daß katallatto „in diesem Sinne (von umwandeln) auch sonst im Griechischen, wenn auch nicht gerade häufig, gebraucht werde", dürfte kaum zu belegen sein. — Bei der Stelle 2 Petr 3, 10 führt das Festhalten an der freilich gut bezeugten Lesart heurethesetai zu der wenig wahrscheinlichen Erklärung = ins Gericht gezogen werden; das kann aber weder lexikalisch noch durch den Hinweis auf den folgenden Vers 14 erhärtet werden; denn V. 14 ist das Verb in Verbindung mit prädikativen Adjektiven („unbefleckt und untadelig") in der sehr häufigen Bedeutung „als etwas befunden werden" (vor Gott) verwendet und nicht vom Gericht, sondern von der gegenwärtigen Zeit der Erwartung die Rede (vgl. Kommentar von Hundhausen S. 445 ff). Darum dürfte die auch von der Vulgata gestützte Lesart doch wohl vorzuziehen sein. J. Knünz

Heitmann, Adalhard OSB.: *Imitatio Dei.* Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte. Rom, S. A. L. E. R. — Herder 1940, XVI-120, gr. 8°, L. 32.— (Studia Anselmiana 10).

Wenn auch die Nachfolge Christi im Mittelpunkt der christlichen Vorbildethik steht, so bedeutet die unmittelbare Vorbildlichkeit Gottes (des Vaters) gleichwohl ein Moment, das sich von Anfang an bei den Lehrern christlicher Ethik vorfindet. Den Nachweis dafür in der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte zu erbringen, ist das Thema vorliegender Studie. Um aber die Grundlage der Väterlehre aufzuzeigen, wird im ersten Teil das zusammengestellt, was Heilige Schrift und griechische Philosophie über den Gegenstand bieten und was daher den Vätern Quelle sein konnte.

Im Alten Testament kann eine Lehre von der Nachahmung Gottes sicher erst in den jüngeren Teilen nachgewiesen werden und ist da wohl vom Hellenismus her beeinflußt. Hingegen liegt im Neuen Testament die Forderung Jesu klar vor, daß der Vater Vorbild ist und die Seinigen sich ihm als Kinder gleichgestalten sollen. Diese Lehre hat der hl. Paulus vornehmlich in seinen Gefangenschaftsbriefen weitergegeben. In der griechischen Philisophie zielt bei Plato alles sittliche Streben des Gerechten auf größtmögliche Ähnlichkeit mit der Gottheit (Theätet 176); die Nachahmung Gottes besagt Tugend, insbesondere Einsicht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Mäßigung. Insoweit sich der Mensch ethisch Gott angleicht, wird er glücklich (eudämonistisches Motiv). Auch Aristoteles bezeichnet das Göttliche als Vorbild, dem wir vornehmlich durch das Denken, das das Göttliche in uns ist, nachahmen. Bei der Stoa ist Nachahmung Gottes ein ganz geläufiges Thema: Sie besteht in der Tugend, erstlich des Wohltuns; das Ziel ist die Vollendung des Menschen, seine Gott-(Götter-)Ähnlichkeit und damit höchste Eudämonie. Ausführlich wird Philo von Alexandrien behandelt: Er steht in seiner Tugendlehre unter dem Einfluß der Stoa und deutet in solchem Sinne Stellen der Heiligen Schrift (Genesis). Die Nachahmung Gottes leitet er aus der Gottebenbildlichkeit ab, darum soll sich das ganze Leben nach Gott als Vorbild formen und der Mensch um Verähnlichung mit Gott beten. Kurz werden dann noch der Aristeasbrief und Aussprüche des Sextus erwähnt.

Der zweite, aber kürzere Hauptteil enthält die Väterlehre. Unter den apostolischen Vätern liegt bereits im I. Klemensbrief klar der Gedanke vor, daß wir Gottes ethische Eigenschaften wie Güte, Milde, Wohltun und Heiligkeit nachahmen sollen. Ignatius Mart. führt den Gedanken aus, vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (Bergpredigt); die Idee des Gottgemäßen ist ihm sehr vertraut, meist aber in dem Sinne, daß wir durch die Nachahmung Christi Nachahmer des Vaters sind. Unter den Apologeten kehrt der Angriff auf die verkehrte Nachahmung der Götter durch die Heiden wieder (Aristides, Justin). Bei Justin ist die Nachahmung Gottes ein Leben nach dem menschgewordenen Logos und so mittelbar nach dem göttlichen Urbild: „Gott allein dem Ungewordenen folgen wir durch den Sohn" (Apol. 1, 14). Dabei legt Justin das Tugendschema der griechischen, bes. stoischen Philosophie zu Grunde und füllt es mit christlichen Anschauungen. Tatian geht von der Gottebenbildlichkeit des Geschöpfes aus, Gott ist das sittliche Vorbild, doch geht Tatian auf Einzelzüge (Tugenden) nicht näher ein. Nach dem Briefe an Diognet ersteht aus der Glaubenserkenntnis die Liebe und daraus die Nachahmung der Güte Gottes. Athenagoras und Theophilus bieten nichts zum Thema. Nach Irenäus führt die Verähnlichung mit Christus zur Nachahmung des Vaters und verwirklicht sich vor allem in der Nächstenliebe. Tertullian endlich kennt die Vorbildlichkeit Gottes für die Tugenden der Geduld, Güte, Barmherzigkeit, Mäßigkeit; die Grundlagen entnimmt er der Heiligen Schrift.

In seinem Schlußwort wird das Ergebnis zusammengefaßt und schließlich betont, wie bei allem Gemeinsamen doch wesentliche Unterschiede zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Väterlehre obwalten: Hier geht die Nachahmung Gottes von der übernatürlichen Gotteskindschaft aus, sie verheißt letzte Ähnlichkeit mit Gott und Unsterblichkeit im Jenseits; dort ist Selbstvervollkommnung und irdische Beglückung das Ziel. Endlich ist im Christentum die Liebe Gottes, die bei den Heiden fehlt, das Leitmotiv, Gottes Vorbild in den einzelnen Tugenden nachzuahmen. J. Knünz

Günthör, Anselm OSB.: *Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge.* Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien. Rom, S. A. L. E. R. Herder 1941, VIII-140, gr. 8°, L. 40.— (Studia Anselmiana 11).

Unter dem Namen des hl. Athanasius sind u. a. 7 Dialoge überliefert, nämlich 5 De trinitate und 2 Contra Macedonianos, die auch darum von dogmengeschichtlichem Wert sind, weil sie teilweise Schriften häretischer Verfasser wiedergeben. Die Herkunft dieser Dialoge ist umstritten und der Verfasser vorliegender Studie unternimmt es, eine Vermutung von E. Stolz (Theol. Quartalschrift 1905) wieder aufzugreifen und eingehend zu begründen, wonach Didymus von Alexandrien der Verfasser sei.

In der Einleitung werden knapp und klar Inhalt und handschriftliche Überlieferung der 7 Dialoge umrissen und die verschiedenen Hypothesen über ihre Herkunft gegeben. Dabei wird wie auch im Verlauf der Untersuchung vor allem auf die Ansichten von Fr. Loofs eingegangen, der bisher am ausführlichsten die Dialoge und ihren Vergleich mit den Schriften Didymus' ds. Bl. behandelt hatte. Zunächst werden in einer Voruntersuchung die Beziehungen der 7 Dialoge zu dem sogenannten Montanistendialog geprüft, den Didymus in seiner Schrift De trinitate herangezogen hat und dessen Verfasser er vielleicht selber ist: Es bestehen literarische Beziehungen zwischen dem Montanistendialog und einigen der 5 Dialoge De trinitate.

Im Hauptteil wird darauf das Verhältnis von Didymus (De trinitate) und den 7 Dialogen geprüft; zahlreiche Parallelstellen werden einander gegenübergestellt und aufgedeckt, wie sowohl Häretikerzitate mit deren Widerlegung wie Exegese von Schriftstellen beiden gemeinsam sind; dabei werden die verschiedenen Möglichkeiten der Abhängigkeit erwogen und die Folgerungen in klugem Abwägen gezogen. So wird das Ergebnis herausgearbeitet: Alle 7 Dialoge gehören zusammen; sie sind vor Didymus De trinitate geschrieben und von ihm unmittelbar, ohne Annahme einer gemeinsamen dritten Quelle benutzt worden. Als natürlichste und ungezwungene Lösung ergebe sich, daß die 7 Dialoge des Didymus eigenes Werk seien. Diese auf Grund der literarischen Beziehungen gewonnene These wird nun weiterhin durch einen Vergleich des theologischen Lehrgutes beider Schriftengruppen erhärtet. Die Vergleichspunkte sind: die Theorie des theologischen Erkennens (göttliches und menschliches Erkennen), der Unterschied der Begriffe „Gezeugt-" und „Geschaffensein" (gignesthai, gennasthai), die Lehre von der Zeugung des Sohnes und dem Hervorgehen des Heiligen Geistes, die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen und deren Terminologie, die Gottheit der zweiten und dritten Person und die Stellungnahme zur arianischen und apollinaristischen Christologie. Auch dieser Lehrvergleich führt zum selben Ergebnis wie die literarische Untersuchung: Die 5 Dialoge De trinitate sind von den 2 Contra Macedonianos weder zeitlich noch nach dem Verfasser zu scheiden; sie geben bis in feine Einzelheiten die Auffassung von Didymus wieder und bezeugen denselben Verfasser, und zwar sind sie vor Didymus' Schrift De trinitate, deren Abfassung allgemein zwischen 381—392 angesetzt wird, geschrieben.

Dieses Ergebnis ist überaus wertvoll. Einmal beleuchtet es tiefer die Theologie und Methode des Didymus von Alexandrien; dann gewinnen die in den 7 Dialogen enthaltenen häretischen Aussagen an Glaubwürdigkeit und bilden darum eine zuverlässige Quelle für die Kenntnis der damaligen Häresien. Die Studie ist ebenso sauber und gewissenhaft in ihren einzelnen Untersuchungen wie klar und übersichtlich in ihren Zusammenfassungen durchgeführt. An einem Schönheitsfehler leidet sie freilich: In den griechischen Texten stören die fortwährenden Druckfehler (besonders in Akzent und Spiritus!); doch dürfte dieser Mangel wohl nicht auf das Konto des Verfassers kommen. J. Knünz

Scharl, Emmeram: *Recapitulatio mundi.* Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt. Freiburg, Herder 1941, XII-138, gr. 8°, RM. 5.20 (Freiburger theol. Studien 60).

Die „Rekapitulation" aller Dinge in Christus bildet ebenso die leitende Idee in der Theologie des hl. Irenäus, wie der Begriff bei seiner vielfältigen Verwendung in der Beurteilung schwankt. Die vorliegende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, den Begriff in seinen Teilen zu erklären,

seine Anwendung auf die materielle Welt aufzuzeigen und den Quellen des hl. Irenäus in dieser Lehre nachzugehen.

In der gesamten Heilsgeschichte ist von Anfang an vom Vater alles mit Absicht so angeordnet, daß die ganze Entwicklung auf Christus hingelenkt ist. Darum erfüllt Christus alles und faßt es zusammen. Das bezeichnet Scharl als intentionale Rekapitulation (absichtliche, vorsätzliche R.). Aber nicht nur für den Heilsplan gilt das, sondern für Adam wie für die ganze Schöpfung ist der menschgewordene Logos das Urbild. Als nun Christus wirklich erschien, verwirklichte er das vom Vater geplante Ziel der Schöpfung — das nennt Sch. reale Rekapitulation. Das geschieht durch eine Lebensverbindung wie zwischen Haupt und Gliedern und besagt ein Dreifaches: Der Gottmensch faßt die Schöpfung zusammen, erneuert und vollendet sie. Der menschgewordene Logos ist der Schlußstein im Bau des Alls, das in ihm gehalten, geeint und gekrönt wird. Darum wird die Rekapitulation nur von der zweiten Person der Dreieinigkeit ausgesagt.

Wie wendet nun Irenäus diesen Rekapitulationsbegriff an auf das Fleisch des Gesamtmenschen und auf die übrige materielle Welt? Christus hat in seiner Inkarnation alle Menschen in sich zusammengefaßt; diese Zusammenfassung ist eine seinshafte, nicht bloß moralische, und übernatürliche; darum nennt Sch. sie eine real-mystische. Wie sie philosophisch näher zu deuten ist, sei aus Irenäus heraus schwer zu lösen. Da das menschliche Gebilde Fleisch nach dem Urbild des fleischgewordenen Logos gebildet ist (intentionale Rekapitulation), trägt es auch von Anfang an die Bestimmung zur Verähnlichung mit ihm in sich und wird mit ihm einmal gleichgestaltet, d. i. wiederhergestellt, verklärt und vollendet. So „rekapituliert Christus das alte Gebilde Adams" (Irenäus) zur Unverweslichkeit (aphtharsia) und Unsterblichkeit (athanasia). Diese Wiedererneuerung und Vollendung ist in der Inkarnation grundgelegt, wird im Erlösertod vollzogen und in der Auferstehung des Fleisches vollendet. „In Sätzen, erfüllt von urchristlicher Lebenshoffnung, spricht der Lyoner Bischof von der Vollendung, der Transfiguratio unseres Leibes" (S. 58), der Leib wird „mit der ewigen Doxa", „mit dem Lichte des Vaters", „mit dem Geiste von innen und außen" umgeben; all das steht bei Irenäus in bewußtem Kampf gegen die leibfeindlichen Gnostiker und Pneumatiker. Aber auch das Weltall hat Christus in seiner Inkarnation in einer wirklichen, wenn auch geheimnisvollen Weise zusammengefaßt, rekapituliert. Dadurch wird einmal die Vergänglichkeit der Welt aufgehoben und die Welt neugestaltet „immer ohne Ende währen"; das ist die Wiederherstellung aller Dinge. Dabei hält sich aber Irenäus in der Schilderung des erneuten Kosmos streng an die Heilige Schrift, d. i. an die Geheime Offenbarung (21, 1 ff) und Isaias (65, 17 ff). Ein eigenes Kapitel behandelt Irenäus' Lehre vom tausendjährigen Reich (Millenarismus) und kommt zum Ergebnis, daß diese Lehre nicht in der Theologie des Heiligen verankert, sondern (wenn nicht eingeschoben) im Widerspruch dazu in der Verteidigung gegen die Gnostiker lose übernommen sei.

Der dritte Teil zeigt, inwieweit sich in den Quellen die Rekapitulationslehre vorfindet, ohne damit zu sagen, daß Irenäus alle benützt habe. Es sind vor allem Paulus, an erster Stelle Eph 1, 10, und Johannes. Unter den Vätern finden sich ähnliche Gedanken bei Apostolischen Vätern, vornehmlich Ignatius von Antiochien und im I. Klemensbrief, und bei Apologeten; am meisten Spuren haben bei Irenäus auch in der Rekapitulationslehre die Schriften des hl. Justin hinterlassen.

J. Knünz

Glasenapp, Helmuth von: *Buddhistische Mysterien.* Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs. Stuttgart, Spemann 1941, 201, 8°, RM. 4.80 (Sammlung Völkerglaube).

Während die beiden Hauptformen des Buddhismus, das kleine Fahrzeug oder das Hinayāna und das große Fahrzeug oder das Mahayāna, schon lange auch weiteren Kreisen bekannt waren, unternimmt es Glasenapp hier zum erstenmal, das fachliche Wissen über das Vajrayāna oder das Diamantfahrzeug als eine Sonderform des Buddhismus zusammenfassend darzustellen. Das Diamantfahrzeug, das als Geheimlehre allmählich im Schoße des Mahayāna entstand und im 7. Jahrhundert n. Chr. schon zwei verschiedene Formen ausgebildet hatte, von denen wir noch sprechen müssen, hatte sich seit dem 8. Jahrhundert n. Chr. über das ganze Einflußgebiet des Buddhismus verbreitet. Doch erlosch es überall wieder mit Ausnahme von Japan und Tibet, wo es heute noch viele Anhänger zählt.

Grundlage des Diamantfahrzeugs ist die magische Weltauffassung, nach der alle Erscheinungen des Kosmos aufs engste zusammenhängen, so daß geheimnisvolle Fäden jedes Wort, jede Handlung und jeden Gedanken mit dem Weltgrund verbinden. Demzufolge wird gewissen geheimnisvollen Silben eine magische Bedeutung zugemessen, durch die der Weltgrund und durch ihn das Weltgeschehen beeinflußt werden kann (Tantrismus). Schließlich glaubte man, durch das Hersagen von bestimmten Formeln und die Ausführung gewisser Riten dasselbe zu erreichen,

was man bisher durch sittliche Vervollkommnung und philosophische Spekulation erlangen wollte: das Heil, die Befreiung der Seele vom Zwang der ewigen Wiederkehr, vom Samsara. Damit stand das Diamantfahrzeug gleichberechtigt neben den anderen Heilswegen des Buddhismus.

Was am Tantrismus am ehesten mit Christlichem in Beziehung gesetzt werden kann, sind Begriffe wie Sakrament, Messe, Segnungen, Werkheiligkeit u. dgl. Glasenapp gebraucht denn auch bei Anführung von tantristischen Totenzeremonien den bildlichen, aber irreführenden Ausdruck: Totenmesse. Was den Tantrismus jeder Art von äußerlich ähnlichen Erscheinungen im katholischen Raum unterscheidet, ist eben seine Grundvoraussetzung, die magische Weltanschauung. Die katholische Weltanschauung ist nicht magisch, sondern persönlich. In der katholischen Religion gibt es keine durch sich selbst wirksamen Worte und Zeichen, keine automatisch heilbringenden Werke. Was übermenschliche Wirksamkeit besitzt, besitzt sie nur auf Grund freier göttlicher Einsetzung und Anordnung. Etwas anderes ist allerdings die offiziell und von der Priesterschaft vertretene Kirchenlehre und die tatsächliche geübte Praxis der Gläubigen. Diese muß nicht immer mit jener übereinstimmen, und es darf wohl ohne Anstoß gesagt werden, daß das Verhalten mancher Gläubigen beim Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel und die Auffassung, die sie dabei kundgeben, oft dem Tantrismus nahe kommt. Was aber wiederum diesen praktischen Tantrismus von dem des Diamantfahrzeugs wesentlich unterscheidet, ist der Umstand, daß im Diamantfahrzeug der Tantrismus keineswegs als Abirrung betrachtet wird, sondern selbst zum System erhoben ist, während in der katholischen Religion jede Art des Tantrismus nicht nur von der offiziellen Kirche abgelehnt, sondern auch von der Kernmasse der Gläubigen als unkatholisch empfunden wird.

Es wurde oben schon erwähnt, daß das Diamantfahrzeug seit dem 7. nachchristlichen Jahrhundert in zwei verschiedenen Formen auftritt. Die eine hat unter dem Einfluß des Hinduismus und der alten Volksreligionen auch erotische Vorstellungen weitgehend in ihr System einbezogen, die andere sich davon freigehalten. Die erste Form wird nach den sogenannten Shaktis (Göttinnen als Personifikationen von „Kräften" von Göttern) als Shaktismus bezeichnet. Der Shaktismus stellt den Buddhas weibliche Partner an die Seite. Die geschlechtliche Vereinigung auch außer der Ehe gilt unter gewissen Voraussetzungen (auf das Transzendente gerichtete Einstellung und gewisse Zeremonien) als heilbringender Akt, als Vorwegnahme der Seligkeit des zeit-losen Absoluten.

Der Unterschied dieser Lehren von der mystischen Auffassung der christlichen Ehe liegt erstens darin, daß im Shaktismus, trotz der verlangten geistigen Einstellung, der körperlichen Vereinigung unmittelbare Heilsbedeutung zugeschrieben wird (daher auch keine Bindung an die Ehe), während im Christentum die körperliche Vereinigung nur als Ausdruck der unwiderruflichen Hingabe eine sittliche und, die Taufe der Partner vorausgesetzt, als verdienstliche Tat eine Heilsbedeutung hat. Der zweite Unterschied besteht darin, daß die rituelle körperliche Vereinigung im Shaktismus gleichsam einen Höhepunkt des Heilsstrebens darstellt, während der rechtmäßige Vollzug der christlichen Ehe eine verdienstliche Tat wie jede andere ist.

W. Brugger

Müller Iso: *Disentiser Klostergeschichte.* 1. Bd.: 700—1512. Einsiedeln, Benziger 1942, 284, gr. 8°, RM. 10.— (Fr. 14.30).

Als Ergebnis einer fünfzehnjährigen Sammel- und Forschertätigkeit schenkt P. Iso Müller OSB. seiner geliebten Abtei diese ausführliche Geschichte. Von den Anfängen im 8. Jahrhundert, wo die geschichtlichen Quellen naturgemäß noch spärlich fließen, verfolgen wir das Werden und Wachsen dieser Gründung der schwarzen Mönche im hochgelegenen Bergtal des jungen Rheines; Auf- und Niedergang wechseln im Laufe der Zeiten, stilles Wirken und Eingreifen in die engere oder weitere Zeitgeschichte. So reicht das Buch weit über den Rahmen einer lokalen Abteigeschichte hinaus und bietet wertvolle Einblicke in die eidgenössische und allgemeine deutsche Geschichte. Nur einiges Wenige sei aus dem reichen Inhalt angedeutet: Anfänglich eine Gründung vornehmlich rätischer Mönche, gewinnt das Kloster bereits in karolingischer Zeit, die Rätien als Paßland erschloß, an Bedeutung. Im 10. Jahrhundert müssen die Mönche nach Zürich flüchten, während ihr Kloster von Sarazenenhorden niedergebrannt wird. Mit der Lombardei-Politik deutscher Könige tritt das Kloster in enge Berührung zu deutscher Geschichte. Die Ottonen bevorzugen den Lukmanierpaß, den Disentis hütet, auf ihren Fahrten nach Oberitalien; Otto I. findet selbst auf seinem Zuge Herberge im Gotteshaus und wird sein königlicher Wohltäter. Ebenso lieben die Staufer diesen Weg nach dem Mailändischen; Barbarossa beschenkt die Abtei reichlich, um sich den Paßweg zu sichern, und am 9. Oktober 1164 konnten die Mönche ihren hohen Gönner begrüßen. Mit der erstehenden Eidgenossenschaft in der Urschweiz wissen

die Äbte zu verhandeln und gelegentlich auch zu vermitteln; durch eine kluge Politik werden sie führend bei der Gründung des „Grauen Bundes" und wahren die Freiheit der Berggebiete gegenüber habsburgischer Ausdehnung (Maximilian I.). Vom volksdeutschen Gesichtspunkt aus ist es lehrreich, wie im 12. Jahrhundert von Westen her aus dem engen und übervölkerten Oberwallis die alemannischen Walser mit mächtiger Stoßkraft ins rätische Bergtal einwandern, um als genügsamere Siedler die höher gelegenen Matten zu bewirtschaften und ihre „Walserfreiheiten" (wie anderswo) zu wahren. Das Kunstgeschichtliche ist in der Arbeit mit vornehmlicher Sorgfalt und Liebe behandelt und wird durch die fein ausgewählten Bilder gut erläutert. Überhaupt ist die äußere Ausstattung des Buches eine vorzügliche und echt „friedensmäßige".

Trotzdem eine solche Geschichte eines einzelnen Klosters viele kleinere Einzelheiten zu bieten hat, verläuft die Darstellung flüssig und fesselt das Interesse des Lesers. Dazu trägt auch mancher ans Humoristische streifende Zug bei, den der Verfasser geschickt einzuflechten versteht. Wie wenn z. B. der Gnädige Abt den Mailänder Sforza-Herzog mit dem biblischen „Exspectans exspectavi" an die Auszahlung der versprochenen Jahrespension gemahnen muß, die der hohe Herr immer wieder aufzuschieben beliebt, obzwar Herzog und Herzogin in Gnaden Hühnerhabichte und Jagdsperber annehmen, womit sie der Abt günstig zu stimmen sucht.

Über die wirtschaftliche Tätigkeit der Äbte erfahren wir viel Wissenswertes. Hingegen fließen die Quellen über inneres Klosterleben und Seelsorgearbeit recht spärlich. Auf humanistisch-wissenschaftlichem und theologisch-aszetischem Gebiete kann Disentis in dieser Periode keine schöpferischen Persönlichkeiten oder Werke aufweisen, wie wir sie bei manchen andern Klöstern des Alpengebietes wie St. Gallen, Einsiedeln, Muri vorfinden. J. Knünz

Koch, Josef: *Cusanus-Texte.* I: Predigten. 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie d. Wiss., Philos.-hist. Kl. 1941/42, 1). Heidelberg 1942, Winter. 8°, 219 S., RM. 11.—.

Von den Predigten des Nikolaus Cusanus sind etwa zwei Fünftel inhaltlich in die „Excitationes" der Pariser Ausgabe der Opera omnia des Jacobus Faber Stapulensis 1514 übergegangen. Für die Neuausgabe der sämtlichen Predigten steht also hier Neues und bisher Unbekanntes zu erwarten. Josef Koch, der bereits vier vollständige Cusanuspredigten im Geiste Meister Eckharts und mit Teske die vier Vaterunser-Predigten vollständig herausgab, legt hier prinzipiell und kritisch den Plan der künftigen Neuausgabe in seiner bekannten scharfsinnigen Arbeitsweise vor. Der Kardinal ließ selbst Kopien seiner Predigten herstellen, die in zwei Prachthandschriften der Vatikanischen Bibliothek, Vat. lat. 1244 und 1245, vorliegen. Es werden zunächst die 25 Handschriften mit Predigten des Cusaners verzeichnet, deren Kopie allein mehrere tausend Seiten umfaßt. In zwei Teilen legt Koch die Ergebnisse seiner Forschungen vor. Den größeren Teil (S. 48—194) nimmt ein Verzeichnis der Predigten in chronologischer Reihenfolge ein. Es handelt sich um 294 Predigten. Bei jeder Predigt steht die Rubrik des Nikolaus an erster Stelle, darauf folgt die Themaangabe, Incipit und Explicit, die Exzerpte der Pariser und Baseler Ausgabe werden genau angegeben, literarhistorische und sonstige Hinweise schließen sich an, auch auf Übersetzungen wird hingewiesen, soweit Ort und Datum sich feststellen ließ, bildet diese Angabe den Schluß. Die Predigttätigkeit des Kardinals zeigt sich hierdurch in ihrem gewaltigen Ausmaß. Ihr Schauplatz sind fast alle größeren Städte Deutschlands, vor allem aber seine Diözese Brixen. Die überlieferten Stücke stellt Koch in einem ersten Teil (S. 1—37) in den Zusammenhang der Zeit; die Form der Predigt reicht, soweit sie sich aus den teilweise nur entwurfmäßig erhaltenen Aufzeichnungen entnehmen läßt, von der der Collation, über die Homilie bis zur thematischen Predigt, Ansprache und Sermo. Ansprachen für den Klerus wurden der Gewohnheit entsprechend lateinisch gehalten, die Sprache der Predigt war jedoch die deutsche. Schließlich geht Koch auch auf die Quellen und Hilfsmittel der Cusanischen Predigten ein, die sich aus gelegentlichen Zitaten erweisen lassen; Nikolaus benutzte aber auch vorliegende Predigtwerke, Sermonensammlungen und scholastische Autoren. Ist diese Untersuchung auch erst eine Vorbereitung für die kommende Neuausgabe, so hat Koch doch mit der ihm eigenen Systematik und eindringenden Sachkenntnis und Scharfsinnigkeit schon hier den Umkreis der Fragen abgesteckt sowie den Weg zum Verständnis bereitet, sodaß man mit Spannung der kommenden Edition des Predigtwerkes des berühmten deutschen Kardinals entgegensieht. H. Fischer

Salz, Gottfried: *Dr. Peter Kreutzer.* Ein Großstadtpfarrer. Münster, Regensberg 1941, 135, 8°, RM. 3.—.

Ein vorbildlicher Großstadtseelsorger wird hier mit Geschick und Verständnis gezeichnet. Aber nicht bloß der äußere Rahmen wird uns geboten, es werden vor allem die inneren Kräfte

aufgedeckt, die diese edle Priesterseele durchfluteten, ihre Dynamik. Studium, Gebet, Aktivität bildeten den Dreiklang ihres Lebens. Msgr. Dr. Kreutzer war Zögling des Collegium Germanikum in Rom gewesen und hatte von dort eine große Aufgeschlossenheit für alle Probleme der Wissenschaft und der Seelsorge mitgebracht. Bis in sein hohes Alter liebte er wissenschaftliche Erörterungen. Ganz besonders war ihm klar, daß ohne innige Gottverbundenheit der Lebensnerv der priesterlichen Wirksamkeit durchschnitten ist. Darum bei ihm die äußerste Gewissenhaftigkeit im Breviergebet, in der täglichen Betrachtung, in der Darbringung des heiligen Opfers. Die Betrachtung bereitete er immer sorgfältig vor, manchmal sogar schriftlich. Als er einmal in der Inflationszeit keine Möglichkeit hatte, ein Exerzitienhaus aufzusuchen, machte er in seinem Pfarrhaus zu Altenessen acht Tage Exerzitien mit genau festgelegter Tagesordnung, so wie er es im Germanikum gewohnt war, und Meidung alles nicht notwendigen Verkehrs mit der Außenwelt. Einem jungen Kaplan, der ihn fragte, wie er mit zwei Vereinen mit zusammen anderthalb tausend Mitgliedern fertig werden solle, antwortete er: „Wenn ich Ihnen einen Rat geben darf, Herr Confrater, so vergessen Sie als Vereinspräses nie, daß Ihre wichtigsten und zugleich wirksamsten Seelsorgsmittel die andächtige Zelebration des heiligen Opfers, die Betrachtung und das Breviergebet sind. Sie können durch andächtige Verrichtung der heiligen Funktionen seelsorglich viel stärkere Wirkungen erzielen als durch den schönsten Vortrag oder durch eine glänzende Versammlung. Sorgen Sie auch dafür, daß Sie geistig auf der Höhe bleiben. Die Welt wird bewegt von den Ideen und nicht von den Organisationen." Sein Amt forderte von Dr. Kreutzer eine außerordentliche Tätigkeit. Er war 1894 in Rom zum Priester geweiht worden, dann Kaplan in Aachen, Elberfeld, Rektor in Wülfrath und seit 1907 Pfarrer von St. Johann in Altenessen und von 1925 an zugleich Stadtdechant von Essen. Es war die Zeit der raschen Entwicklung der Großstadt Essen, des Weltkrieges und der schlimmen Nachkriegszeit. Dazu die flutartig sich ergießende, aus allen Gauen Deutschlands herbeiströmende Bevölkerung. Das bedeutete eine ungeheure Arbeitslast, wollte man die Leute an die Kirche fesseln, den Zugewanderten zum Bewußtsein bringen, daß auch in der Großstadt Christus in allem herrschen müsse. Dr. Kreutzer hat das Menschenmögliche geleistet, um alle für Christus zu gewinnen, er verschmähte kein Mittel der modernen Seelsorge, aber die Hauptmittel waren ihm stets der Gebets- und Opfergeist, das gute Beispiel des Priesters. Er war Priester, wie die Welt ihn braucht, ganz geformt vom Geiste des Evangeliums, tief fromm und hochgebildet, er hatte, um mit Sailer zu reden, „die Wendung zur Innerlichkeit". Wohltuend wirkt der warme Ton der Dankbarkeit, der Dr. Kreutzer oft gegen seine Alma Mater, das Collegium Germanikum, Ausdruck verlieh. Ganz ideal war sein Verhältnis zu den Kaplänen und anderen Mitarbeitern. Besonders anziehend ist das Kapitel „Guter Hirt und anderer Christus". Man begreift die große Trauer von Volk und Klerus in Essen, als der beliebte Stadtdechant am 10. Juni 1934 aus dem Leben schied. Das vorliegende Buch ist eine anregende und anspornende Lektüre für alle Priester, besonders für die jüngeren. C. Kempf

Vaucher, Alfred-Félix: *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Diaz* (1731—1801) de la Société de Jésus, auteur de „La Venue du Messie en gloire et majesté". Collonges-sous-Salève (Haute-Savoie), Fides, 1941, 239, 8°.

Klemens XIV. hatte den Mitgliedern der von ihm aufgelösten Gesellschaft Jesu jede seelsorgliche Tätigkeit verboten. Somit sah sich Manuel Lacunza (geb. 1731 in St. Jago-Chile, seit 1767 nach Europa deportiert) in seinem Asyl zu Imola, wo er 1802 starb, auf die schriftstellerische Tätigkeit angewiesen. Sein einziges Werk „Die glorreiche Wiederkunft des Messias" ist das Hauptwerk des Chiliasmus und wurde 1826 auf den Index gesetzt. Indes hat Lacunza sein Werk, was in der vorliegenden Schrift nicht genügend betont wird, in der Einleitung und am Schluß ohne Vorbehalt dem Urteil der Kirche unterworfen, „der es zusteht, über die Erklärung der Heiligen Schrift zu urteilen". Vaucher steht dem Chiliasten Lacunza und seinem System sehr sympathisch gegenüber; dies hindert ihn aber nicht, die Geschicke dieses Werkes, das so weite Verbreitung gefunden hat, objektiv zu beurteilen — weite Reisen in der Alten und der Neuen Welt und Studien in ihren Bibliotheken haben ihn dazu befähigt; er liefert so zur Geschichte des Chiliasmus in den letzten 150 Jahren sehr bedeutsames Material. Es konnte indes nicht die letzte Phase der Geschichte des Buches berichten. Auf die Klage des Erzbischofes von Sant Jago über den unheilvollen Einfluß des genannten Werkes erfolgte durch ein Responsum des Hl. Offiziums vom 11. Juli 1941 ein Verbot, den Chiliasmus zu lehren, und durch den Hinweis darauf, daß Lacunzas Werk verboten sei, virtuell ein neues Verbot desselben; s. Periodica de re morali 31 (1942) 166 f; Biblica 23 (1942) 385. U. Holzmeister

ASZETISCH-MYSTISCHE NEUERSCHEINUNGEN*

Bücher und Aufsätze — Dritte Folge

Ausgewählt von Heinrich Bleienstein

Aszeten, Aszetiker und Mystiker

Arbogast

Barth, A.: Der heilige A., Bischof von Straßburg, seine Persönlichkeit und sein Kult. Kolmar, Alsatia 1940, VIII—238, 4°, Mm. 29.20. (Archiv für elsässische Kirchengeschichte, Jg. 14)

Augustinus

Lambot, C.: Saint Augustin a-t-il rédigé la règle pour moines qui porte son nom? RevBén 53 (1941) 41—58. (Gegen Merlin u. Mandonnet wird bewiesen, 1. daß die einzige monastische Regel Augustins im Brief 211 ad moniales überliefert ist, 2. daß die sog. Regula Augustini eine Anpassung für Männer ist, als deren Verfasser Augustin nicht in Frage kommt; ebensowenig für De Ordine monasterii, die zur Regula keine inneren Beziehungen hat.)

Muñoz, P.: Psicologia de la conversión en San Augustin. Gregorianum 23 (1942) 35—65; 291—325. (3. El Verbo, luz interna-eterna del espíritu. 4. El Verbo, luz-senda del hombre)

Bellarmin

Tromp, S.: De biformi conceptu cum Christi mystici tum Corporis Christi mystici in Controversiis S. R. Bellarmini. Gregorianum 23 (1942) 279—90

Benediktus

Grossi, T.: San Benedetto e la sua opera verso la Chiesa e la società. To, Soc. Subalpina 1943, 255, L. 50.—

Schuster, I. Card.: La Storia di S. Benedetto e dei suoi tempi. Mi, Soc. ed. „Vita e Pensiero", XIV—408, L. 50.—

Bernhard v. Clairvaux

Pitsch, W.: Das Bischofsideal des hl. B. v. Cl. (Bonner Dissertation). Bottrop i. W., Postberg 1942, 183

Caesarius von Arles

Sancti Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia. Vol. II: Complectens epistulas, concilia, regulas monasticas, opuscula theologica, testamentum et S. Caesarii vitam a discipulis conscriptam. Studio et diligentia D. Germani Morin, OSB. Editions de Maredsous 1943, 420, 4°, 90 belgas

Cassiodor (gegen 485—578)

Vande Vyver, A.: Les Institutiones de Cassiodore et sa fondation à Vivarium. RevBén 53 (1941) 59—88. (1. La rédaction primitive et le texte revisé des Inst. 2. Le premier et le second remaniement des Inst. 3. La date de la fondation de Vivarium et de la composition des Inst. — Cassiodore, convers, n'était pas moine.)

Dell Valle, Francisca Javiera (1856—1930)

Gonzalez, M.: Vida de la Sierva de Dios F. J. del Valle. 2. ed. Valladolid, Ed. Casa Martin 1942, 344.

Didymus von Alexandrien

Dietsche, F. K.: D. von A. als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision. Untersuchungen zur Urheberschaft des sog. Anecdoton von Amelli. Als Manuskript gedruckt. Fr. Blümer 1942, III—110.

Diego Garcia (1138—1218)

Alonso, M.: El canciller Diego Garcia de Campos y el Cantar de Mio Cid. RevFe 126 (1942) 477—94. (Diego Garcia ist nicht nur der Verfasser des aszetisch-theologischen Werkes Planeta, dessen Neuausgabe P. Alonso demnächst vorlegen wird, sondern auch des Cantar de Mio Cid und des Auto de los Reyes Magos.)

Dionysius Areopagita

Grossatesta, R.: Il suo commento al „De Mystica theologia" del pseudo Dionigi areopagita. (A cura di U. Gamba.) Mi, So. Ed. Vita e Pensiero 1942, 69, 16°, L. 12.—

Dorothea von Preußen

Olbrisch, A.: Die Bedeutung von Bußsakrament und Eucharistie im Vollkommenheitsstreben der seligen D. v. Pr. Teildruck von: Das Vollkommenheitsstreben der sel. D. v. Pr. Dissertation. Rom, Typis Pont. Univ. 1941, 34

Eckhart

Karrer, O.: Besprechung der 3. Lieferung der von E. Benz hrsg. Sermones. ThR 41 (1942) 262—64 (mit treffenden Bemerkungen gegen H. Ebeling, der E. als Vertreter eines neuplatonischen Seinsmonismus in der Verhüllung des Scholastikers erweisen will)

Stegmüller, F.: Eine neue Eckharthandschrift. DThom(F) 20 (1942) 176—81

Eudes, J. (1601—1860)

Pioger, A.: Saint Jean E. d'après ses traités et sa correspondance. Essai de psychologie religieuse. P. Bloud & Gay 1940, 180

—: Un orateur de l'école française. Saint J. Eudes. Ibid. 1940, VII—462

Fénelon

Casati, I.: Le conferenze d'Issy. VitCr 14 (1942) 400—16 (L'incontro di F. con la Signora Guyon. Le Conferenze. Gli articoli d'Issy)

s. Sailer (Dürig)

Fourier, Peter

Derréal, H.: La langue de Saint Pierre F. Paris, Droz 1942, VIII—428

—: Le style de Saint P. F. Ibid. 1942, X—215

Franz von Assisi

Gemelli, A.: Umanita' ed italianita' di S. Francesco d'A. Mi, Soc.-Ed. „VitPens" 1942, 48, 16°, L. 3.—

Lortzing, J.: Fr. v. A. als Reformator. WissWeish 9 (1942) 126—39. (III. Seine Stellung zum kirchlichen Amt und zur Hierarchie. 1. Fr. u. Innozenz III. 2. Fr. und der Heilige Stuhl. IV. Das Geheimnis seiner Erfolge. 1. Sein Vorbild. 2. Die Macht seiner Liebe. 3. Fr. in voller Harmonie mit Gott, mit sich selbst und mit allen Geschöpfen.)

Franz von Sales

Trochu, F.: Saint François de S., évêque et prince de Genève, fondateur de la Visitation Sainte-Marie, Docteur de l'église (1567—1622), d'après ses écrits, ses premiers historiens et les deux procès inédits de sa canonisation. T. I: La vocation (1567—1593); le sacerdoce (1593—1602). Lyon-P, Vitte 1941, 716

Giustiniani, Paolo (1476—1528)

Un Eremita Camaldolese: Come pregava il B. P. G. Camaldolese. VitCr 14 (1942) 509—15

* Hier sollen alle erreichbaren Beiträge zur Theorie, Geschichte und Praxis des geistlichen Lebens gesammelt werden. Verfasser und Verleger werden daher um ihre Mithilfe gebeten. Der Schriftleitung eingesandte Arbeiten werden nach Möglichkeit besprochen. Eine Empfehlung ist mit der Aufnahme unter die „Neuerscheinungen" noch nicht gegeben. Die Spalten der Bibliographie sind gesondert gezählt, damit ihre vier Folgen am Schluß des Bandes zusammengebunden werden können. — Wo Erscheinungsjahr und Format fehlen, ist 1943 und 8° zu ergänzen. Das vorausgestellte Stichwort wird im Buch- oder Aufsatztitel in der Regel nur mit dem Anfangsbuchstaben wiederholt. Zu den übrigen Abkürzungen siehe beiliegendes Abkürzungsverzeichnis.

Groote, Geert
Post, R.: De onderlinge verhouding van de vier oude vitae Gerardi Magni en haar betrouwbaarheid. StudCath 18 (1942) 313—36, 19 (1943) 9—20. A) Hoever het vraagstuk is onderzocht. B) De vita van Rudolf Dier. C) De vita van den Poeet, van Thomas a Kempis en van Petrus Horn

Hadewijch
Hadewijch. Strophische gedichten opnieuw uitgegeven door J. Van Mierlo SJ. 2 deelen: I. Tekst en Commentaar, II. Inleiding. — Antwerpen, Standaard-Boekhandel 1942. 347 resp. 141, Fr. 100.— de 2dln. samen. Dazu: M. Brauns in: Streven X (1942) 122—30

Hugo von Bonnevaux (1120—1194)
—(Dimier, M. A.): Saint Hugues de Bonnevaux de l'Ordre de Cîteaux. Tamié, Abbaye 1941, XXIX u. 347.

Ignatius von Laconi
Sacra Congregatio Rituum: Decretum reassumptionis causae canonizationis B. Ignatii a L., confessoris, Laici professi Ordinis Minorum Capuccinorum (2. VIII. 42). AAS 34 (1942) 380—81

Ignatius von Loyola
Dalmases, C. de: Una copia autentica desconocida de los procesos remisoriales para la canonizacion de San Ignacio hechos en España (20.—22. IX. 1606). Texto inédito del proceso remisorial de Montserrat. (Roma, Biblioteca Innocenziana Ms. 283, ff. 1934v—2014). AnsTar 15 (1942) 129—70
Garcia-Villoslada, R.: San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam. EstudEcl 17, 75—103. (5. Fuentes de las reglas para sentir con la iglesia. 6. La entrevista de San Ignacio con Luis Vives en Brujas. 7. Normas y prescripciones sobre la lectura de Erasmo. 8. Nadal, Lainez, Salmerón etc., intérpretes de la mente ignaciana.)
Ignatius v. L.: Geistliche Briefe. Übertragen und eingeleitet von O. Karrer, neu durchgesehen und vermehrt von H. Rahner. Ei, Benziger 1942. 287, RM 6.20 (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, 2) Einführung. Geistliche Briefe: Vorbereitung, Lebensarbeit, Ausklang

Jaegen, Hieronymus
Hallfell, P. M.: Die Wende zu Christus im Leben des Dieners Gottes H. J. DThom(P) 253—77; 380—408 mit Ports.

Janssen, Arnold (1837—1909)
Sacra Congregatio Rituum: Decretum introductionis causae beatificationis Servi Dei Arnoldi J., fundatoris Societatis Verbi Divini nec non duarum Congregationum, Missionalis Servarum Spiritus Sancti et Servarum Spiritus Sancti de Adoratione perpetua (10. VII. 1942). AAS 35, 27—30

Joachim von Fiore
Foberti, P.: Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno. Padova, C.E.D.A.M. 1942, XII—271 L. 35.—

Johannes vom Kreuz
Revista de Espiritualidad 1 (1942) 225—447, Doppelheft zur 4. Jahrhundertfeier der Geburt des Heiligen mit folgenden Beiträgen: Marqués de Lozoya: La formación hogareña de San Juan de la Cruz, 225—30. P. Crisógono OCD.: La introducción al estudio de la filosofía en el misticismo de S. Juan de la C., 231—40. d'Ors, E.: Estilo del pensamiento de S. Juan de la C., 241—54. Efrén de la Madre de Dios OCD.: La esperanza según S. Juan de la Cr., 255—81. Vaca, C.: San Juan de la Cruz y algunos aspectos del problema espiritual moderno, 282—99. Bayo, M. J.: Aspecto lírico de S. Juan de la C., 300—308. Jiménez Duque, B.: La pedagogía de S. Juan de la C., 309—31. Silverio de Sta., Teresa: Fray Juan de la Cruz Doctor providencial, 332—71. García, P.: San Juan de la C. y la Biblia, 372—88. Del Pino Gómez, A.: S. Juan de la C., director espiritual, 389—410. P. Valentin OCD.-Berenguer, A. I.: Sobre el retrato de S. Juan de la C., 411—27. Ismael de Sta. Teresita: Rectificando inexactitudes en torno a San Juan de La C., 428—37. Guillén, J.: La poética en el „Cantico espiritual", 438—47
Gabriele di S. Mar. Madd.: S. Giovanni della Croce dottore di „Totalità". Vit-Pens 33 (1942) 383—88
Sabino de Jesus: San Juan de la Cruz y la crítica literaria. Santiago (Chile), Talleres Graficos „San Vicente", 1942, 479

Katharina von Siena
Chiminelli, P.: S. Caterina da S. Seconda Ediz. R. Sales 1942, 577, L. 30.— (vermehrt um Kap. 25: Sette secoli di gloria pp. 494—523, und Kap. 26: Santa d'Italia e sua Patrona pp. 524—534)

Lavigerie, Kardinal
Craeynest, M.: Kardinaal L., Apostel van Afrika. Antwerpen, Missietijdschrift „Nieuw-Afrika" 1942, 252, Fr. 25.—

Leonardo da Porto Maurizio
Guadalaxara, A.: Il Messaggero dell'amore. (S. L. da P. M.). Mi, Ancora 1942, 110, L. 7.—

Magdalena von Canossa
Genovefia de Battisti: Beata Maddalena di Canossa, fondatrice delle Figlie della Carità Canossiane e dei Figli della Carità Canossiani. Isola del Liri, Macioce et Pisani, 1942, 636

Maria von Agreda
Breviarios del Pensiamiento Español: Sor Maria de Agreda. Correspondencia con Felipe IV. Selección y prólogo por Gonzalo Torrente Ballester, 2 vols. Ma, Editora Nacional 1942, 227 y 182, kl. 8°, ptas. 6.—

Maria von der Menschwerdung
Bruno de Jésus-Marie: La belle Acarie. Bienheureuse Marie de l'Incarnation. P. Desclée de Brouwer 1942, LX—760, 15 pl. hors texte

Montanus, Johann Heinrich (1680—1743)
Marx, H.: J. H. Montanus. ThGl 35, 36—40

Nikolaus von der Flüe
Anrey, A.: Der Heilige unter uns. Das Leben des Seligen Nikolaus v. Flüe nach den geschichtlichen Quellen. (Le Saint vivant. La vie et la mystique du bienheureux Nicolaus de Flue d'après les sources historiques.) Ins Deutsche übertr. von A. Loetscher. Lu, Rex-Verl. 1942, 255, fr. 7.80

Odo, hl.
Pius XII.: Ob sacra sollemnia decimo exeunte saeculo ab obitu S. Odonos, Abbatis Cluniacensis, celebranda. AAS 34 (1942) 368—69

Paulus
Beumer, J.: Die Aszese des hl. P. in ihrer Eigenständigkeit. ZAM 18, 31—44
Metzger, K.: Gemeindeseelsorge im Geiste des hl. P. In: Sacramentum Ordinis, S. 88—119; Breslau 1942
Salvini, A.: S. Paolo apostolo. R, Istituto Missionario Pia Società S. Paolo 1941, VI—324, L. 5.—
Tillmann, F.: Über „Frömmigkeit" in den Pastoralbriefen des Apostels P. PastB 53 (1942) 129—36

Pius XII.
Gremigni, G.: Il Santo Padre Pio XII. Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 500, 12°, L. 20.—

Poppe, Eduard (1890—1924)
Jacoles, O.: Don Edoardo P. Mi, Istituto di Propaganda Libreria 1942. Dazu: Lupi, A.: Credere all'amore. Un programma e una vita. VitCr 14 (1942) 455—68

Poveda Castroverde
Serrano de Haro, A.: La Estela de un Apóstol. Páginas divulgadoras de la vida de D. Pedro P. C. Ma, Institución Teresina 1942, 105, kl. 8°, ptas. 6.—

Raimund Lullus
Sancho, A.: La mistica de Ramón Lull. RevEspir. 2, 19—34
Segui Vidal, G.: El cenáculo del Beato Ramón Lull. (El monasterio cisterciense de Santa Maria de la Real en Palma de Mallorca.) AnSTar 15 (1942) 75—92.

(Nach seiner Bekehrung lebte R. Lull. 14 Jahre [1263 bis 1277] in der Zisterzienser-Abtei Santa Maria de la Real, in der er den aszetischen und wissenschaftlichen Grund legte für seine spätere apostolische Tätigkeit.)

Rita von Cascia (1363—1439)

Cherubelli, P.: Rita da Cascia. La Santa del dolore (stigmatisiert im Jahre 1425). Fi, LEP 1942, 77, 12⁰, L. 5.— (Biblioteca Agostiniana)

Ruysbroeck

Reypens, L.: Ruusbroec de wonderbare. Bloemlezing uit zijn werk als „Doctor divinus". Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel 1941, 99, Fr. 12.—

Sailer, J. Michael

Dürig, W.: J. M. Sailers Verhältnis zur ‚Philosophia et Theologia cordis'. WissWeish 9 (1942) 109—25 (I. Die ‚Philosophia et Theologia cordis'. II. S.s Verhältnis zu ihr. 1. S. und Augustinus. 2. S. und Fénelon. a) S. und die Persönlichkeit Fénelons. b) S. und die denkerische Leistung F.s. c) S.s Stellung zu F. im Urteil seiner Schüler. III S.s Verhältnis zur Scholastik.)

Scozzi, Maria Pierina

Mori, L.: Suor Maria P. Scozzi, Domenicana. Siena, Cantagalli 1942, 344, L. 13.—

Sol, Domingo

Martil, G.: Manuel D. Sol, Apóstel del sacerdocio. Ba, Seminario Conciliar 1942, 326, gr. 8⁰, ptas. 10.—

Staelens, Laura

Ghyssaert, P.: L. Staelens, een „Heilige" van het Sana. Bru, Beyaert 1941, 127, Fr. 16.50

Theresia von Avila

Bilbao Aristegui, P.: Santa Teresa de Jesús. Su valor literario en el libro de la vida. San Sebastián, Gráfico-Editora 1942, 32, Ptas. 3.—

Theresia von Lisieux

Crisógono de Jesus Sacramentado: Vida de Santa Teresita. San Sebastián, Ed. Pides 1942, 114, Ptas. 3.50.

José Antonio del N. J.: El dolor en la vida y en la doctrina de Santa Teresita del Niño Jesús. RevEspir 2, 91—103

Thomas von Aquin

Hirschberger, J.: Quod sit officium sapientis (S. Thomas, S. c. G. I., 1). PhJb 53 (1940) 30—44

Thomas von Kempen s Groote (Post)

Toniolo, Giuseppe

G. Toniolo, Commemorazione del servo di Dio promossa dalla Università Cattolica del Sacro Cuore in occasione dell' apertura del processo canonico. Mi, „Vita e Pensiero" 1942, VIII—162, 16⁰, L. 15.—. Darin Card. E. Pellegrinetti: L'anima religiosa di G. Toniolo, 19—50

Weiß, Viktrizius

P. Maximilian: P. V. Weiß, Das Priesterideal der Innerlichkeit. Zum 100. Geburtstag (18. Dezember 1842). Klerbl. 23 (1942) 368—70

Aszese und Mystik

Aszetik

Graber, R.: Das aszetische Opfer. ThGl 35, 161—64

Juan José: Razón del valor sobrenatural de los actos humanos. RevEspir 2, 87—93

Roig Gironella, J.: Los estudios de Ascética y Mystica e las corrientes filosóficas modernas. Manresa 15, 3—18

Athos

Dölger, F.: Mönchsland Athos. Mit Beiträgen von P. Dölger, E. Weigand, A. Deindl. Mn, Bruckmann 1942, 303, fol., Rm 15.—

Barmherzigkeit

Severus, E. v.: Fremde beherbergen. Kolmar, Alsatia, 80, Rm. 1.20 (Der Fremdling und Pilger, Die Vorschule Christi, Das Zeugnis der Väter, Das Mönchsgesetz, Das Werk der Heiligen)

Benediktiner-Regel

Lentini, A.: Il ritmo prosaico nella Regola di S. Benedetto. Montecassino, Abbazia, 112

Beschauung

Doroteo de la Sagrada Familia: Guía espiritual de la contemplación adquirida. Ba, Gili 1942, 107.

Charakter

Schneider, E.: Person und Ch. Charakterformen und -former. L, J. A. Barth, VII—155, gr. 8⁰, Rm 7.50

Dominikaner

Bogaerts, M.: Riddervolk, wezen en werking der Dominikaansche Derde Orde. Tienen, De Lelie 1942, 91, Fr. 16.—

Einfalt

Florand, F.: Les étapes de la simplicité. P, Les édition du Cerf 1943, 187

Erziehung

Buck, J.-M. de: Caractères difficiles. P, Desclée de Brouwer 1943, 219, Fr. 30.—

Eucharistie

Grimmelt, L.: Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origenes. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung. o. O. 1942, XIII—195, 4⁰ (Maschinenschr.). Münster, Kath.-theol. F., Diss. v. 4. Aug. 1942

Exerzitien

Calveras, J.: Primer modo de orar sobre las potencias del alma. Memoria, entendimiento y voluntad. Manresa 14 (1942) 165—75

—: Vocabulario espiritual de los Ejercicios. Manresa 15, 73—78

Del Portillo, E.: Obligación y práctica en España de los Ejercicios espirituales durante el segundo tercio del siglo XVIII (1732—1765). Manresa 14 (1942) 145—56; 15, 148—63

Directorio de Ejercicios (inédito). Manresa 11 (1935) 258—65; 352—58; 12, 274—80; 15, 79—82, F. f.

Hernandez, E.: La entrega o „abandono" del alma a Dios y los Ejercicios. Manresa 14 (1942) 97—106; 15 (1943) 107—14

Quera, M.: Influjo de la Santísima Virgen en la composición del libro de los Ejercicios. Manresa 15, 64—72; 164—76

Fatima

Bramini, A.: Il messaggio di F. Lodi 1942, 2 vol. di pag. 1000

Magni, A.: La nostra risposta al messaggio di F. Roma 1942, 80

Franziskaner

Tenderini, F.: Urbanità Francescana. Vicenza, Editore Commiss. Prov. per il T. O., S. Lucia, 276, 12⁰, L. 10.—

Gebet

Pius PP. XII.: Allocutio ad parochos urbis et concionatores sacri temporis quadragesimalis: De natura et efficacia orationis (habita die 13 martii 1943). AAS 35, 105—116

Serrarens, H.: Het gebed der kerk (Missale und Brevier). Egmond 1943, 8—16

s Exerzitien (Calveras)

Glaube

Söhngen, G.: Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fidei. WissWeish 10, 126—144

Gnade

Abilio Alaejos: La cultura de la gracia. RevEspir 2, 75—85

Gott

Wirtz, H.: Freude an G. Das Wissen um die ersten und letzten Dinge des Lebens. Olten, Walter, 412, Fr. 10.80

Heilige

Perretti, F. H.: De Sacris sanctorum Reliquiis cum peculiari respectu ad Lipsanothecas Episcopales et Maiorum Ecclesiarum. R., Typis Poliglottis Vaticanis 1943. Dazu: L'Osservatore Romano v. 23. IV. 1943, N. 94, p. 3.

Heiligkeit

Pestugière, A.-J.: La sainteté. P, Presses Universitaires 1942, XII—125

Herz Jesu

Nicolau, M.: Para la historia de la devoción al Corazón de Jesús: Jerónimo Nadal (1507—1580). Manresa 15, 134—47

Hingabe s Exerzitien (Hernandez)

Jesuiten

Anonymus: Adm. R. P. Wlodimirus Ledóchowski Praepositus Generalis Societatis Iesu, Vice-Magnus Cancellarius Pontif. Univers. Greg. In Memoriam. Gregorianum 23 (1942) 267—74

Fischer, Th.: Die selbständigen Kongregationsbauten der J. innerhalb des süddeutschen Raumes im 17. und 18. Jahrhundert. o. O. 1942, 92, 4° (Maschinenschr.) Freiburg i. B., Theol. F., Diss. v. 20. Juli 1942

Goetstouwers, J. B.: De Hoogeerwaarde Pater Wlodimir Ledochowski zes en twintigste Generaaloverste der Societeit van Jezus. Streven, 182—86

Jesus Christus

Adam, K.: Jesus, der Christus, und wir Deutsche. WissWeish 10, 73—103; 11 (1944), 10—23. (Der Christus des Glaubens; Chr. und das Judentum; Der Erlöser und die Erlösten)

Fansel, H.: Der Wandel Jesu in der Welt. Nach den Visionen der Anna Katharina Emmerich unter Berücksichtigung der Christologie des Aquinaten dargestellt. Basel-Ilionverlag—Olten-Rickenbach 1942, XVI—476, 4°, sfr. 58.—

Schnell, F.: Verkünder des großen Ratschlusses. Meditationen über die Namen-Jesu-Litanei. Mr, Regensberg, 136, Rm 3.60

Thibaut, R.: Le sens de l'Homme Dieu. Brux, Ed. Universelle 1942, 170. (Museum Lessianum, Sect. théol., 37)

Vischer, W.: Das Christuszeugnis des AT. 1. Tl.: Das Gesetz. 6. Aufl. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 318, gr. 8°, Fr. 10.—

Kirche

Cerfaux, L.: La théologie de l'Eglise suivant saint Paul. P, EdC 1942, VIII—334. (Unam Sanctam, 10)

Liturgie

Albrigi, P.: Sacra liturgia. Il sacrificio Cristiano. Vicenza, Società Anonima Tipografica fra Cattolici Vicentini, 1943, 452

Fischer, B.: Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen. Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung. PastB 54, 1—14

Hegel, E.: L. und Seelsorge in der Zeit der Aufklärung. ThGl 35, 103—107

Nicolau, M.: La Liturgia en la espiritualidad contemporánea. Manresa 15, 19—33

Salmon, P.: Le lectionnaire de Luxeuil. Ses origines et l'Eglise de Langres. RevBén 53 (1941) 89—107. (Das Lectionarium von Luxeuil wurde in Luxeuil geschrieben für die Kirche oder den Bischof von Langres am Ende des 7. oder am Anfang des 8. Jh.)

Maria

Bittremieux, G.: Il movimento mariologico dal 1939 al 1942. Marianum 5, 11—57

Bover, J. M.: Valor ascético de la devoción a la Virgen María. Manresa 14 (1942) 157—64

Cecchin, A. M.: La Concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII. Marianum 5, 58—114

Centi, Th. M.: Il Cuore di Maria primo Vangelo dello Spirito Santo. VitCr 15, 44

Crónica Oficial del Congreso Mariano Nacional. (Zaragoza 1940). Zaragoza, Ed. „El Noticiero" 1942, 358, gr. 8°. Darin: Caldentey, M.: La mediación universal de María en la economía de la gracia, según el Doctor Iluminado (Ramon Lull) (p. 175—91). — Iglesias, A. L.: Concepto y fundamentos teológicos de la realeza de la Virgen María (192—320). — Perez, N.: La devoción á la Virgen, según el B. Montfort, como medio para alcanzar la perfecta union con Jesucristo, tiene sus raices mas profundas en el dogma católico. Necesidad de vulgarizarla y propagarla (321—25). — Pujol, L.: La devoción al Immaculado Corazón de María, camino y complemento de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús (326—33). — Olivan Osés, J. A.: El Oficio parvo de la V. María en la Piedad de los fieles ante el actual renacimiento litúrgico de España (334—44). — Romeo, P. G. y Meseguar, R. G.: El rezo de la Virgen del Pilar en España y America. El Dia de la Raza (345—51).

Emeterio de Jesus María: Asamblea de la Sociedad Mariol. Espanola (7.—12. Dez. 1942). Marianum 5, 148—51

Estudios Marianos. Organo de la Sociedad Mariológica Española. Asamblea celebrada los dias 16 al 20 de Septembre de 1941. Vol. I. Ma, Manuel Silvela 14, 1942, 390, gr. 8°, ptas. 25.—. Darin: Alameda, S.: La Mariología y las fuentes de la revelación. — Bover, J. M.: Orden en que han de concebirse Maternidad espiritual, Corredención y Oficio de dispensar las gracias. — Luis, A.: Prerrogativas que implica la realeza de María. — Capánaga, V.: La Mediación de la Virgen María, según S. Tomás de Villanueva. — Burón, C.: Causalidad de María en nuestra predestinación, según el P. Bartolomé de los Ríos. — Cuervo, M.: Sobre el mérito correndentivo de María. — García Garcés, N.: Orientaciones Mariológicas o los Estudios Marianos en nuestros dias.

Jugie, M.: La mort de la Sainte Vierge et la spéculation théologique. Marianum 4 (1942) 241—47; 5, 115—30

—: L'Assomption de la Sainte Vierge et l'Ecriture Sainte. L'Année théologique 2 (1942) 1—46

Matteoni, A.: La Consacrazione al Cuore Immacolato di Maria. VitCr 15, 90

Pérez, N.: El B. Grignion de Montfort y su Tratado de la Verdadera Devoción a la Sma Virgen. VSo 1942, 97—104

Philippe, P.: La accion de la Sma Virgen en la vida interior. VSo 1942, 81—96

Roschini, G. M.: La riparazione Mariana. Discorsi per il primo Sabato del mese. R, Collegio Int. S. Alessio Falconieri 1943, 1933, L. 10.—

—: La Consacrazione al Cuore Immacolato di Maria. Ebd. 1943, L. 12.—

—: La Consacrazione della Chiesa e del genere umano all'Immacolato Cuore di Maria. Marianum 5, 1—10

s Meßopfer (Capelle)

Mensch

Fischer, G. H.: Menschenbild und Menschenkenntnis. Über Grundfragen der psychologischen Anthropologie. L, Quelle & Meyer, 101, Rm 2.60

Mayer, M.: Der Mensch im Lichte des Glaubens. MagrelBild 106, 22—28 (I. Der ursprüngliche M.)

Orlandis, R.: El último fin del hombre según Sto. Tomás. Manresa 15, 34—53

Meßopfer

Capelle, B.: Le rite de la fraction dans la messe romaine. RevBén 53 (1941) 5—40. (Ein wertvoller liturgischer Beitrag zum Verständnis des Ritus der Brechung und Mischung, der die Forschungsergebnisse von Haberstroh [Mödling 1937] bestätigt.)

—: Les origines de la Preface romaine de la Vierge. RHistEcl 38 (1942) 46—58

Mönchtum

Widemann, J.: Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters St. Emmeram. (Schluß-Lfg. 2.) Mn, C. H. Beck 1943, 289—614, gr. 8°, Rm 12.80 (Quellen und Erörterungen zur bayer. Geschichte, Bd. 8, Lfg. 2)

REGISTER DES 18. JAHRGANGES

I. Sachen

Ärgernis, religiöses 57
Altes Testament, „Herz-Jesu-Texte" 17, 65
Altötting 117
Andacht, im Gebet 44
Andachtsbild und Andacht 83
Aszese, des hl. Paulus 31
Benediktiner und Herz-Jesu-Verehrung 73
Bilderverehrung 83, 88
Buddhismus 173
Charakterköpfe, christliche und deutsche 54
Christusbild als christliche Lebensaufgabe 11
Disentis-Klostergeschichte 174
Dominikaner und Herz-Jesu-Verehrung 74
Enthusiasmus in den Konfessionen Augustins 169
Erlösung der Schöpfung bei Paulus 170
Eucharistie, Accepit panem - Liturgiegeschichtliches 162
Exerzitien 59
Franziskaner und Herz-Jesu-Verehrung 74
Freundschaftsideal Augustins 168
Gebet 111, — des Christen und die Heilige Schrift 128, — als Werk der Gnade 44, innere Gebetshaltung in der Ostkirche 150
Gerechtigkeit und Liebe 58
Gnadenlehre, der Römerbrief in der G. Augustins 167
Goldene Samstage, Samstagsnächte 96, 107
Gott, Imitatio Dei 171; Gottesbild als religiöse Lebensaufgabe 6; Gottesgeburt u. Herz-Jesu-Verehrung 71; Gottesliebe und Loyalität 127
Heilige, Mütter 116
Heilig- und Seligsprechungen 165
Herz-Jesu, Enzyklika Pius' XI. 81; Literatur 62, 63, 69; Messen 81; Sühne 82; H.-J.-Texte, alttestamentliche 17, 65; neutestamentliche 66; Verehrung 61: A) Geschichte der Kenntnis des göttlichen Herzens 65. Die theol. Grundlegung in der Lehre der Kirchenväter 65, Übernahme dieser Theologie in die Anfänge der frühmittelalterlichen Herz-Jesu-Verehrung und ihre Auswirkung im Hochmittelalter und der beginnenden Neuzeit 69, B) Geschichte des Kults des göttl. Herzens Jesu 76: Entwicklung des privaten Kults 76, des öffentlichen Kults 78
Hingabe an den Willen Gottes als christl. Lebensform 121; 1. Gebote und Werte 122, 2. Hingabe an den Willen G. als Loyalität 124, 3. Loyalität u. Gottes Willen 127
Hoheliederklärung und Herz-Jesu-Verehrung 70, 77
Islam 120
Jeremias 30, 21 b als Herz-Jesu-Text 19
Jesuiten 59, 60
Johannes 7, 37. 38, altchristliche Auslegung 61; aszetische Deutungsgeschichte 141; Johannesverehrung und Herz-Jesu-Verehrung 69, 71
Kartäuser u. Herz-Jesu-Verehrung 74
Kind und Person 57
Kirche aus dem Herzen Jesu 83
Kirchenväter und Herz-Jesu-Theologie 66, kleinasiatische Theologie 66, alexandrinische Theologie 68
Konzil von Nicäa u. Bilderverehrung 89
Kultische Nacht 96; Weihnachtsnacht 97, Ölbergsnacht 98, Osternacht 100, Nachtwachen 99, Vigilien 100, Totenwache 104
Lebensaufgabe 1, Menschenbild als sittliche 3, Gottesbild als religiöse 6, Christusbild als christliche 11; Lebensform, christliche 121; Lebensgestaltung nach J. M. Sailer 58
Liebe u. Gerechtigkeit 58
Liturgie 120
Loyalität als Hingabe an den Willen Gottes 124; — und Gottesliebe 127
Menschenbild, als sittliche Lebensaufgabe 3
„Nachfolge Christi" II 9, Erklärung 49
Ostkirche, Wesenszüge der inneren Gebetshaltung 150
Person und Kind 57
Psalmen 22 (21) 15b, 16 (15) 19a als „Herz-Jesu-Texte" 25, 27
Recapitulationsbegriff des hl. Irenäus 172
Schrift, Hl. u. das Beten de Christen 128
Seitenwunde und Herz-Jesu-Verehrung 69
Vaterunser 59
Viktoriner und Herz-Jesu-Verehrung 73
Vorsehung 111
Wunder 111
Zisterzienser und Herz-Jesu-Verehrung 73

II. Personen

Abaelard 117
Adam von St. Viktor 98
Adami 118
Alacoque, Marg. Maria 69, 80
Albareda 59
Albertus Magnus 74, 116
Aloisius von Gonzaga 118
Ambrosius 67, 68, 70, 106, 144, 149
Ammer 58
Andreas von Kreta 156
Anselm von Canterbury 77, 99
Apollinaris von Hierapolis 67, 146
Araoz 59
Arsenjew 152, 159
Arteche 60
Athanasius 143
Augustinus 10, 68, 69, 70, 73, 84, 85, 97, 144, 167, 168, 169
Baaken 49
Bainvel 71
Basilius 94
Bauerreiß 117
Baumstark 152
Becher 59, 60
Beissel 108
Benedikt XIV. 80
Bernardino von Feltre 60
Beumer 31
Bianco Pallacara 60
Biedermann 170
Bleienstein 117, 118
Blois 75
Bonaventura 74
Boscardin 166
Bosco 118
Braun 50
Brugger 120, 174
Buchner 54
Cabrini 167
Cafasso 167
Cajetan, Kardinal 58
Canisius 69, 75
Capitanio 167
Casolini 60
Casper 153
Cassiodor 70
Cepari 118
Cerri 118
Chevrier 166
Chiavarino 118
Chiminelli 118
Chonjakow 155
Chrysostomus 144
Cirer Carbonell 165
Clemens XIII. 80
Closen 17, 128
Clothilde von Savoyen 165
Croiset 80
Curzola 119
Cyprian 148
Deißler 52
Didymus von Alexandrien 172
Diez 120
Dionysius 75
Dölger 109
Dörfler 116
Dörrer 108
Dostojewskij 158
Droste 49
Droste zu Vischering 165
Eckhart 74
Elisabeth von Thüringen 56
Erni 71, 74
Ernst 59
Eudes 75, 80
Fantosati 166
Faßbinder K. u. M. 116
Ferrini 166
Pestugière 92
Pogolla 166
Franceschini 60
Franz von Sales 75
Franziska von den Wunden Jesu 165
Gallifet 80
Gárate 165
Garicoits 167
Gaß 153
Gerbert 52
Gerosa 167
Gertrud von Helfta 74, 78
Giers 58
Gilbert von Holland 78
Giraldi 165
Glasenapp 173
Görres 50
Gogol 152
Goldmann 55
Goretti 166
Goßner 49
Gottfried von Admont 73
Grabmann 117
Grassi 166
Gregor von Elvira 148
Gregor von Nazianz 87
Gregor von Nyssa 143
Grignion von Montfort 167
Guardini 86
Günthör 172
Gumppenberg 110
Hägisperger 50
Hamon 62, 64, 71
Harnack 150
Hausherr 159
Haze 166
Heiler 152
Heim 169
Heitmann 171
Herrig 57
Hieronymus 67
Hildebert von Tours 163

Hippolyt von Rom 67, 145, 164
Holl 159
Holzner 115
Holzmeister 176
Honorius Augustodunensis 73, 163
Hugo von St. Viktor 117
Ignatius von Laconi 167
Ignatius von Loyola 47, 48, 59, 60, 106
Innozenz von Berzo 166
Irenäus 67, 146, 172
Isaak der Syrer 161
Isidor von Sevilla 67
Jakob von Vitry 97
Jakobus a Voragine 99
Janssen 165
Johanna von Valois 167
Johannes von Damaskus 83, 91
Johannes vom Kreuz 99, 106
Jungbauer 108
Jungmann 72, 162
Justinus der Märtyrer 67, 146, 147
Kabasilas 152
Karrer 50
Katharina von Siena 60, 118
Kempf 116, 117, 165, 176
Kirchhoff 153, 156, 159
Klein 58
Knünz 54, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175
Koch, H. 118
Koch, J. 175
Konrad, Priester 77
Krabbel 56
Krautwig 1
Kreutzer 175
Kriß 108
Krüger 159
Kunzelmann 167
Lacunza 176
Lambertini 167
Lang 167
Laurentius, Martyrer 49
Leclerc 166
Leo d. Gr. 76
Leo XIII. 81
Lercher 62
Leßkow 151
Lopez 166
Lother 150
Ludolf von Sachsen 75
Mäusel 50
Mallinckrodt 165
Mathar 116
Mechthild von Magdeburg 74
Meyenberg 101
Michelotti 165
Mönnichs 44
Müller, I. 174
Müller, K. 117
Nicolini 165
Nikolaus von Cusa 175
Nikolaus von der Flüe 167
Nötzel 157
Nolte 168
Odo von Sully 164
Olivaint 165
Origenes 67, 68, 70, 73, 77, 94, 142, 149
Orione 119
Pallotta 166
Paulinus von Nola 69
Paulus 31, 115, 170
Pavoni 165
Pedro de Burgos 105
Peis 167
Pfister 49
Philippus Neri 118
Piazza 120
Pirkheimer 56
Pius XI. 81
Platz 167
Pohl 49
Pothinus 93
Pseudo-Makarius 93
Pseudo-Venantius 99
Quera 59
Radulphus 163
Rahner, H. 61, 141
Riccardi 166
Richstätter 62, 71, 75, 78
Rilke 94, 95
Rippel 108
Rodat 167
Rufinus 67
Rupert von Deutz 73
Rupert von Salzburg 117
Sailer 49, 58
Sala 119
Salz 175
Scalvinoni 166
Scharl 172
Scherer 165
Schneider, R. 59
Schöffler 97
Schöllgen 57
Schreiber 50, 96
Schroeder 118
Schuster 57, 58, 59, 121
Schwendimann 62
Semeria 119
Seuse 74
Silvestrelli 165
Sinclair 165
Sixtus II. 49
Smet 166
Solltmann 56
Sparpaglione 119
Suarez 47
Symeon der Jüngere 152, 159
Taigi 60
Tarchnisvili 153
Tauler 74
Tekakwitha 166
Tertullian 58, 67, 100
Theodor von Mopsvestia 144
Theodor Studita 91
Theresia von Avila 87
Thomas von Aquin 74, 144
Thomas von Kempen 44, 46, 49, 50
Tillmann 57
Tombrock 55
Tonolo 120
Torres Acosta 166
Trubeskoy 94
Tyciak 152
Utz 111
Vaucher 176
Velemirowitsch 157
Vernet 117
Verzeri 166
Vigri 119
Volpicelli 166
Walter, R. 151
Weber 54
Wessenberg 84
Wetter 55, 56, 57
Wichtlhuber 110
Wilhelm 60, 118, 119, 120
Wilhelm von St. Thierry 78
Williram von Ebersberg 70
Wolbero von Köln 73
Wunderle 83, 150
Zankow 158

III. Neuerscheinungen*

1. Aszese und Mystik

Allerheiligen 9
Altes Testament 1, 9
Apatheia 1
Apophthegma 1, 9
Apotaxis 1
Arbeit 1
Arbeitsruhe 1
Archiereus 1
Arme Seelen 1
Aszese — Aszetik 1, 9, 21
Athos 9, 21
Augustiner 1
Barmherzigkeit 21
Beginen 1
Beichte 1
Benediktiner 1, 9
Benediktiner-Regel 2, 21
Bergpredigt 9
Beschauung 9, 21
Brevier 2, 9
Brüder vom gemeinsamen Leben 2
Buße 10
Charakter 21
Dämonen 10
Devotio Moderna 2
Dominikaner 2, 10, 21
Einfalt 21
Erlösung 2
Erziehung 21
Eucharistie 10, 21
Exerzitien 2, 10, 21, 22
Fatima 10, 22
Franziskaner 2, 10, 22
Freiheit 2, 10
Freude 10
Frömmigkeit 3, 10
Gebet 3, 11, 22
Geist, Hl. — Gaben 3, 11
Glaube 22
Gnade 3, 22
Gott 11, 22
Heilige 11, 23
Heiligkeit 11, 23
Herz Jesu 3, 11, 23
Hesychasmus 11
Hingabe 23
Jesuiten 3, 11, 23
Jesus Christus 3, 11, 12, 23
Kamaldulenser 3, 10
Kapuziner 3
Karmel 12
Keuschheit 12
Kinder 12
Kirche 3, 12, 23
Kirchenjahr 12
Klugheit 4
Kluniazenser 12
Konzelebration 4
Kreuzweg 4
Kultus 12
Leiden 12
Liebe 4, 12
Liturgie 4, 12, 23
Lüge 13
Maria 4, 13, 23, 24
Martyrer 4
Mensch 4, 24
Meßopfer 4, 5, 13, 24
Mönchtum 13, 24
Mystik 5, 13
„Nachfolge Christi" 13, 14
Niederlande 5
Orden 5, 14
Ostkirche 5, 14
Petriner 14
Pietismus 5
Prämonstratenser 5
Priester-Priestertum 5, 6, 14
Quietismus 14
Rituale Romanum 14
Rosenkranz 6, 15
Sakrament 6, 15
Salesianer 6
Schrift, Hl. 15
Starzentum 6
Te Deum 15
Tugend 15
Vaterunser 6, 16
Versuchung 6
Vorsehung 16
Zisterzienser 16
Zölibat 6, 16
Zurechtweisung 16

2. Aszeten, Aszetiker und Mystiker

Abate 2
Abilio Alaejos 22
Acquasparta 3
Adam, K. 23
Agnello di Gubbio 7
Alacoque 5
Alameda 24
Albert d. Gr. 3, 5, 15
Albrigi 23
Alkofer 5, 7
Alonso 17
Aloysius ab Immac. Conceptione 7
Altaner 14, 15
Amado Ruiz 12
Ambrosius a S. Teresia 7, 12
Amedeus a Zedelgem 9
Amelli 17
Anastasio des S. Rosario 8

* Die Zahlen verweisen auf die mit Stern versehenen Spalten.

Andreas ab Alpe 1
Angela von Foligno 5
d'Annunzio 13
Anrey 20
Anselm von Havelberg 6
Anselmo di S. Giovanni della Croce 8
Arbogast 17
Arnaud de Sarrant 7
Arnd 14
Arnold 1
Arras 2
Arrigo 14
Auer 3
Augustinus 14, 15, 16, 17, 21
Azzolini 11
Baaken 13
Balthasar 15
Barth 17
Bayo 19
Beekman 7
Bellarmin 6, 17
Bello 2
Benediktus 7, 15, 17
Benz 18
Berenguer 19
Bernhard von Clairvaux 14, 15, 17
Bernhardin von Siena 15
Berrenberg 11, 12, 13, 15
Berthold v. Regensburg 4
Bettica 16
Beumer 3, 7, 9, 20
Bihlmeyer 5
Bilbao Aristegui 22
Bittremieux 23
Bobak 6
Bogaerts 21
Bogler 4
Bomm 1
Bonaventura 7, 9
Bordoy-Torrents 9
Borghino 14
Borgmann 4
Borla 6
Borromäus 16
Borzecka, C. 16
Borzecka, E. 16
Botte 5
Botto 6
Bover 8, 23, 24
Bramini 22
Brandsma 7, 12
Brauns 19
Brugman 7
Bruin 15
Bruno de Jésus-Marie 20
Buck 21
Burón 24
Caesarius von Arles 7, 17
Cajetanus 13
Caldentey 24
Calveras 21
Canivez 16
Canossa, M. v. 20
Capánaga 13, 24
Capelle 24
Carletti 16
Carnelutti 6
Casati 18
Cassiodor 17
Castelplanio 13
Castiglione Humani 5
Cavagna 5
Cecchin 23
Centi 23
Cerfaux 23
Cerro 12
Chaminade, P. 13, 16
Chaminade, W. J. 16
Chapman 9
Cherubelli 21
Chiappini 2
Chiminelli 6, 20
Chrysostomus 7, 13, 14, 16
Cioni 7
Ciuffo 6
Claret 10, 16
Closen 11
Clothilde v. Savoyen 7, 16
Couvée 9
Craeynest 20
Crisógono de Jesus Sacr. 19, 22
Cronier 16
Cuervo 24
Cultrera 7
Da Fonseca 10
Dalmases 19
Dalmau 16
Daniels 4
Da Vigolo 9
Deindl 21
Delehaye 11
De Glas 12
Del Corona 15
Delorme 7
Del Pino Gómez 19
Del Portillo 22
Dell Valle 17
Derréal 18
Desantiago 10
Didymus v. Alexandrien 17
Diego Garcia 17
Dier 19
Dietsche 17
Dimier 19
Dionysius Areopagita 18
Dölger 21
Doms 14
Dorothea von Preußen 18
Doroteo de la Sagr. Familia 21
Driessen 8
Dürig 21
Durandus 5
Ebeling 18
Eckhart 18
Efrén de la Madre de Dios 19
Eggersdorfer 14
Emeterio de Jesus Maria 24
Emilio da Barcellona 7
Emmerich 23
Erasmus 19
Eudes 18
Fahsel 23
Fanfani 7
Fénelon 18, 21
Fernandez 16
Ferretti 23
Festugière 11, 23
Feyles 8
Fischer, B. 23
Fischer, G. H. 24
Fischer, Th. 23
Florand 21
Foberti 19
Fogazzaro 13
Fourier 18
Franz von Assisi 7, 18
Franz von Sales 7, 18
Gabebe 5
Gabriele di S. M. Madd. 8, 20
Galbiati 16
Gamba 18
Garcia, F. 19
Garcia Garcés 24
Garcia Villoslada 19
Garrigou-Lagrange 5, 13
Gasa 14
Gemelli 7, 18
Genoveffa de Battisti 20
Gerritsen 9
Ghersi 7
Ghyssaert 21
Giabbani 3, 10
Giustiniani 18
Goetstouwers 23
Goma y Tomas 13
Gonzalez 17
Gorricho 13
Graber 5, 12, 21
Graziano di S. T. 13
Gregor d. Gr. 15
Gremigni 20
Grignion von Montfort 24
Grimmelt 21
Gröhl 7
Groote 7, 19
Grossatesta 18
Grossi 17
Guadalaxara 20
Guardini 3, 4, 15
Gülden 1, 14
Guerrero 14
Guibert 9
Guillén 20
Gundlach 4
Gunkel 4
Haberstroh 24
Hadewijch 19
Hallfell 12, 19
Hauck 1
Hegel 23
Herman 14
Hermann Josef 7
Hernandez 22
Heß 13
Heufelder 3
Hilarius von Poitiers 3, 7
Hirschberger 22*
Hoffmann, A. 14
Holzmeister 6, 10
Hoppmann 7
Horn 19
Hugo von Bonnevaux 19
Huijben 1, 9
Hyppolite d'Este 5
Iglesias 24
Ignatius von Azevedo 8
Ignatius von Laconi 7, 19
Ignatius von Loyola 19
Imle 5
Isaias 3, 5
Isager 16
Ismael de S. Teresita 19
Jacoles 20
Jaegen 12, 19
Janssen 19
Jeanne d'Arc 7
Jedin 14
Jiménez Duque 19
Joachim von Fiore 19
Johannes von Avila 14
Johannes vom Kreuz 5, 7, 8, 19, 20
José Antonio del N. J. 12, 22
Juan José 21
Juan de Mayorga 8
Jubany 15
Jüssen 12
Jugie 13, 24
Jungmann 4
Kahlefeld 4
Kalkstein 16
Kaller 14
Karrer 18, 19
Kastner 14, 16
Katharina von Siena 20
Keller 12
Kempf 3
Klauser 1
Kleineidam 14, 15
Koch 7
Köhne 10
Krautwig 9, 15
Krawinkel 4
Kuß 14, 16
Labriolle 1
Lainez 19
Lambot 17
Lampen 5, 13, 16
Landgraf 13
La Pira 12
La Puma 14
Lar-Ruche 11
Lavigerie 20
Ledochówski 11, 23
Lefèvre 5
Lentini 2, 21
Leonardo da Porto Maurizio 20
Leturia 3
Llanos 3
Lodovico da Castelplano 4
Löhr 12
Loetscher 20
Löwenberg 14
Lohmeyer 12
Lortzing 5, 18
Lucchesi 1
Lucinio del Santisimio 15, 16
Luis, A. 4, 24
Lupi 20
Madoz 3
Magni 22
Malmberg 3
Mandonnet 17
Marbach 4
Maréchal 13
Maria von Agreda 20
Maria von der Menschwerdung 20
Marie-Amand de St. Joseph 11
Marinus von Neukirchen 2
Marquardt 3
Marqués de Lozoya 19
Martil 14, 21
Marx 20
Masini 13
Matteoni 24
Mayer 24
Maximilian 22
McNabb 6
Meier 4
Merlin 17
Meseguar 24
Metzger 14, 20
Meurers 4
Michel 3
Mönnichs 11
Molina 12
Montanus 20
Mori 21
Morin 17
Müller, L. 9
Muñoz 17
Nadal 19, 23
Nauwelaerts 2
Naval 9
Negwer 14
Neubert 13

Nicolau 23
Nikolaus von der Flüe 20
Nisidei 16
Norel 11
Odo, hl. 20
Olbrisch 18
Olgiati 16
Olivan Osés 24
Oppenheim 1
Origenes 21
Orlandis 24
d'Ors 19
Ovecka 8
Pacetti 15
Palazzolo 2
Paulus 8, 9, 12, 20, 23
Pazzaglia 13
Peinador 14
Pelayo de Zamayón 9
Pellegrinetti 22
Pérez 13, 24
Pérez Goyena 8
Petersdorff 10
Philippe 24
Piazza 8
Pier-Tomaso 8
Pioger 18
Pitsch 17
Pius XII. 6, 20, 22
Poppe 20
Portaluppi 9
Poschmann 10
Post 19
Poveda Castroverde 8, 20
Premm 2
Pujol 24
Puzik 14
Quera 22
Rabanos 12
Rahner, H. 12, 19
Rahner, K. 11
Raimund Lullus 20, 21, 24
Reypens 21
Rita von Cascia 21
Roberto di S. Teresa 8
Roig Gironella 21
Rojo del Pozo 13
Romeo 24
Roschini 13, 24
Rothenhäusler 1
Ruysbroeck 21
Sabino de Jesus 20
Sailer 21
Salmerón 19
Salmon 23
Salvini 20
Sancho 20
Sandoval 8
Scaduto 11
Scaramuzzi 7
Schaack 11
Schäfer 16
Schedl 9
Scheerman 1, 9
Schmid-Kugelbach 1
Schneider, E. 21
Schneider, R. 2, 3, 4, 6, 7, 8, 13
Schnell 23
Schnürer 15
Schoengen 5
Schreiber, G. 5, 6, 10, 12
Schröder 14
Schulemann 14
Schuster 17
Schweigl 5
Scozzi 21
Seelhammer 3, 11
Segui Vidal 20
Serafino da Fermo 8
Serrano de Haro 20
Serrarens 22
Severus 21
Sickenberger 9
Siegmund 14
Silverio de S. Teresa 8, 19
Simon 4
Simon di S. Alberto 8
Söhngen 22
Soiron 9
Sol 14, 21
Soukup 3
Staelens 21
Stakemeier 16
Stano 4
Stegmüller 18
Steinbüchel 4, 6, 10
Steinmetzer 1
Stelzenberger 12
Stolz 4, 13
Tarré 13
Tenderini 22
Tertullian 16
Theresia von Avila 15, 16, 22
Theresia von Lisieux 12, 22
Theunissen 11
Thibaut 23
Thomas, A. 5
Thomas von Aquin 8, 22, 23
Thomas von Kempen 13, 14, 19, 22
Thomas von Villanova 24
Thurm 10
Tillmann 20
Toniolo 22
Torrente Ballester 20
Toso 8
Trochu 18
Tromp 6, 17
Turk 16
Uttenweiler 15
Vaca 14, 19
Valentin 19
Valvekens 5
Van de Borne 2, 7, 8
Van Duinkerken 3
Van der Essen 11
Van Ginneken 7
Van Hulle 13
Van Hulse 3, 5
Van Mierlo 19
Van Straaten 5
Van de Vyver 17
Van Wely 4
Villanueva 6
Vischer 23
Vives 19
Vögtle 9
Walter, E. 4
Weigand 21
Weiß 22
Wermbold 8
Westendorp-Boerma 10
Widemann 24
Wilms 15
Wirtz 22
Xiberta 12
Zacharie d'Haarlem 3
Zucchi 2